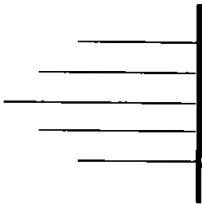
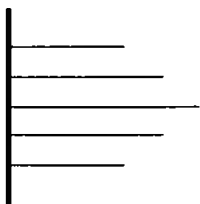


inv. '09
RT 55
ex. 3.

inv. '21

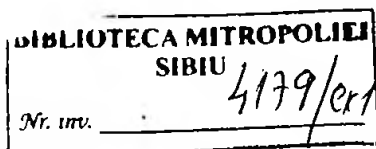


REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLIKAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

2



SERIE NOUĂ, Anul XVIII (90), aprilie-iunie, 2008

Editura ANDREIANA, SIBIU
ISSN 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINTE

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Prof. Dr. VASILE GRĂJDEAN (secretar științific),
Pr. Lect. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Lect. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Lect. Dr. CONSTATIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Athena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonica, Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Lect. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: ADRIAN STOIA Corectura: MARIANA OLTEANU
Tehnoredactare: DRAGOȘ BOICU, ZAHARIA-CIPRIAN BRAT

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. PASTORALE

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului <i>Învierea sau biruința prin iubire</i>	7
† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei <i>Eu sunt Învierea și Viața</i>	12

II. STUDII ȘI ARTICOLE

P.S. DR. VISARION BĂLȚAT, Episcopul Tulcii <i>Despre frica Domnului și folosul învățaturii. O cuvântare inedită a mitropolitului Ioan Meșianu</i>	16
PR. LECT. UNIV. DR. CONSTANTIN OANCEA <i>Cărți istorice sau „profeți anteriori”? Observații de natură canonic-redacțională asupra cărților Iosua-2Regi</i>	22
IEROM. ASIST. DR. VASILE BÎRZU <i>Influența Sfântului Diadoh al Foticeei asupra spiritualității simțirii minții în Apus</i> ... 36	
CONF. UNIV. DR. CARMEN-MARIA BOLOCAN <i>Principiile didactice moderne în opera hrisostomică</i>	72
LECT. DR. DAN-ALEXANDRU POPESCU <i>De la regalități europene la monarhie creștină medievală. Corp politic vs. identitate religioasă în cultul suveranului din Franța și Țările Române</i>	88
PR. DR. CRISTIAN MUNTEANU <i>2008 - Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii. 320 ani Biblia de la București (1688). 500 ani de la Liturghierul lui Macarie (1508)</i>	106
DR. SEBASTIAN DUMITRU CÂRSTEA <i>Creștinismul românesc din primele secole. Puncte de vedere</i>	122
PR. DR. PAVEL VESA <i>Episcopia Aradului și mișcarea pentru separația ierarhică de Mitropolia de Carloviț în timpul episcopului Gherasim Raț (1835-1850)</i>	135
PR. DR. CĂLIN CIPRIAN TALOȘ <i>Muzica în practicarea cultului religios al Vechiului Testament</i>	150
ASIST. DRD. FLORIN DOBREI <i>Mitropolitul Ghenadie II al Transilvaniei (1627-1640) – repere biografice</i>	173
PR. DRD. RĂZVAN TIMOFTE <i>Mariologia la teologii nestorienii</i>	185

DRD. ȘERBAN GEORGE PAUL DRUGAȘ	
<i>Creație și eshatologie.....</i>	204
DRD. LIVIU PETCU	
<i>Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe.....</i>	225
PR. DRD. LAURENȚIU NISTOR	
<i>Eshatologia Părinților Apostolici și a apologeților.....</i>	262

III. RECENZII

Muzeul Civilizației populare tradiționale „Astra” (Dumbrava Sibiului), coordonator Prof. Dr. Corneliu Ioan Bucur, Editura ASTRA MUSEUM, Sibiu, 2007, (p. 447); Paul Brusankowski, *Autonomia și constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2007 (p. 394); Ioan Alexandru Mizgan, *Ofensiva uniaticismului în Țara Năsăudului în secolul al XVIII-lea. Martiriul lui Tănase Todoran*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2008 (p. 126p.); Ana Dumitran, *Poarta ceriului*, Editura Altip, Alba Iulia, 2007 (p. 495); Ieromonah Teofan Mada, *Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura „Agnos”, Sibiu, 2007 (p. 230); Ieromonah Teofan Mada, *Morală, Liturghie și Eshatologie la Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura „Agnos”, Sibiu, 2007, Sfânta Mănăstire Crasna – Prahova (p. 168); Mihail Neamțu, *Bușnița din dărâmături; insomnii teologice în România postcomunistă*, Ediția a II-a revizuită și adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2008 (p. 393).

NORME DE TEHNOREDACTARE	333
-------------------------------	-----

AUTORI	335
--------------	-----

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVIII, No 2, April-June, 2008

CONTENTS

I. Pastoral Letters

II. Studies and articles

HIS HOLINESS VISARION BĂLȚAT, BISHOP OF TULCEA – *About the fear of God and the benefits of the study. An unusually sermon of metropolitan Ioan Meșianu*

FR. CONSTANTIN OANCEA – *Three Ancient Political Treatises and Their Significance to Understanding the Legal and Theological Background of the Sinaitic Covenant*

FR. VASILE BÎRZU – *The influence of Saint Diadoch of Photiceea in the occidental spirituality of the hart*

CARMEN-MARIA BOLOCAN – *The modern didactic principles in Chrisostom's works*

DAN-ALEXANDRU POPESCU – *From European reign to medieval Christian monarchy. Political corp vs. religious identity in suverran's cult from France and Romanian regions*

FR. CRISTIAN MUNTEAN – *2008 – The Jubilee of the Holy Scripture and the Holy Liturgy. The Bible of Bucharest (1688) – 320-year Celebration*

SEBASTIAN CÂRSTEA – *Romanian Christianity in the firs centuries. Points of vue*

FR. PAVEL VESA – *The Bishopric of Arad and the Movement for Hierarchical Separation from the Metropolitan of Karlowitz during the Time of Bishop Gherasim Raț*

CĂLIN CIPRIAN TALOȘ – *Music in Old Testament's religious cult practice*

FLORIN DOBREI – *Ghenadie the 2nd, metropolitan of Transylvania (1627-1640). Biographical references*

FR. RĂZVAN TIMOFTE – *The Mariology at Nestorians' theologians*

ȘERBAN GEORGE PAUL DRUGAȘ – *Creation and eschatology*

LIVIU PETCU – *The lust and its defeating in orthodox spirituality's vision*

FR. LAURENȚIU NISTOR – *Eschatology of apostolic Fathers and apologists*

III. Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

I. PASTORALE

† LAURENȚIU

DIN MILA LUI DUMNEZEU

ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har, milă și pace
de la Dumnezeu, iar de la noi, arhieriești binecuvântări!*

*«Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase: astăzi mă ridic împreună cu
Tine. Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuși împreună mă
preamărește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta» (Stihiră din Canonul Învierii)*

Iubiții mei fii suflați,

HRISTOS A ÎNVIAT!

Ne-a învrednicit Preabunul Dumnezeu ca și în acest an să ajungem la luminatul praznic al Învierii, Sărbătoare a sărbătorilor, și să cântăm din nou imnul bucuriei: „*Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând și celor din mormânturi viață dăruindu-le*”.

Patruzeci de zile ale Postului Mare ne-am pregătit să fim părtași slăvitei Învieri a Mântuitorului. După cutremurătoarea Săptămână a Sfintelor Patimi, iată-ne ajunși la așteptatul Praznic al bucuriei creștine. „*Ieri le-am trăit pe cele ale economiei mântuitoare: crucea, piroanele, moartea, astăzi le gustăm pe cele ale stăpânirii*, spune Sfântul Epifanie al Salaminei. *Ieri pe cele ale omenirii, astăzi cele ale dumnezeirii se arată. Ieri Hristos a fost palmuit, astăzi El pălmuește locașul iadului cu fulgerul dumnezeirii. Ieri era legat, astăzi îl leagă pe tiranul cu legături nedezlegate. Ieri era osândit, astăzi le dăruiește slobozire celor osândiți*”¹.

Ne întrebăm acum, în aceste sfinte momente de bucurie cerească, în ce constă importanța acestei sărbători și ce însemnătate are evenimentul Învierii pentru fiecare din noi. „*Și celor din mormânturi viață dăruindu-le*”, cântăm în tropar. *Viața* este cel mai important dar de la Dumnezeu. Însă ce fel de viață ne dăruiește Hristos?

¹ Sfântul Epifanie al Salaminei, *Omilie la Sămbăta Mare*, PG 43, 440D-441A.

PASTORALE

Viața veșnică, mărturisim noi, adică o altă viață, nouă, mult diferită de aceasta trecătoare. Când începe însă această viață veșnică, când o primim, de când putem să ne bucurăm de ea? Abia după moarte? Abia după ce încheiem drumul vieții acesteia, plin de necazuri și încercări, plin de drame și tragedii, presărat cu puține și trecătoare clipe de seninătate și bucurie? Nu, iubiți credincioși. Nicidecum. Viața cea nouă în Hristos o începem încă de aici, iar bucuriile sărbătorilor nu sunt decât clipele veșniciei pe care le pregustăm.

Viața o iubim fiecare din noi. Unii o doresc mai mult pe cea trecătoare și se alipesc de ea, alții o doresc mai mult pe cea veșnică și o folosesc cu multă atenție pe cea prezentă pentru a se pregăti pentru cea viitoare. *Moartea* ne înspăimântă pe toți deopotrivă. Frica de moarte ne marchează existența, pentru că o simțim ca pe o despărțire nefirească a sufletului de trup, intrată în lume după căderea în păcat. Omul s-a depărtat de Dumnezeu prin neascultare și moartea a pătruns în firea omenească.

Toate acestea sunt rezultatul depărtării de Dumnezeu. De la Dumnezeu primim viața și o păstrăm nealterată atâta timp cât rămânem în comuniune cu El. Dar când refuzăm să răspundem iubirii Lui, începem să murim. Și, ceea ce este mai rău, nu doar pierdem puțin câte puțin viața și tot ceea ce Dumnezeu ne-a dăruit odată cu ea, dar pe tot parcursul ei suntem supuși unei tiranii din care nimeni nu se poate elibera singur. Așa au făcut strămoșii Adam și Eva, așa au făcut urmașii lor, așa facem, deseori, și noi astăzi.

Însă Dumnezeu, Cel ce are viață veșnică pentru că este iubirea veșnică ca un Părinte adevărat și responsabil, n-a rămas indiferent la soarta copiilor Săi, nici nu ne-a pedepsit cum meritam, nici nu ne-a trecut cu vederea. El Însuși, în Persoana Fiului, Domnul nostru Iisus Hristos, S-a făcut om ca să ia asupra Sa situația noastră, cu durerile, neputințele și amărăciunile noastre.

Din iubire de oameni Fiul lui Dumnezeu a venit în lume, S-a îmbrăcat în trup muritor pentru a curăța firea umană și a distruge tirania păcatului și a diavolului. Trupul asumat de Mântuitorul s-a arătat mai tare decât moartea, pentru că era trupul Fiului lui Dumnezeu, Fiul Omului, primit pentru a fi curățit și îndumnezeit. Omul a greșit, dar nu putea singur să revină la starea primordială și de aceea Dumnezeu Și-a luat un trup muritor asemenea trupului nostru pentru a se întâlni prin el cu moartea și a-i distruge puterea ei. Astfel, Mântuitorul a arătat lumii că este Viața cea adevărată, înviind ceea ce era muritor și prefăcând moartea într-un somn binecuvântat, într-o așteptare a învierii tuturor, după cum spune Sfântul Atanasie cel Mare². Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și a acceptat moartea, această stare nefirească de despărțire a sufletului de trup, pentru a da ocazie puterii Sale dumnezeiești de a le uni din nou prin Înviere, ca printr-un cheag, pe cele despărțite, punând la un loc ceea ce era rupt, spre o unire veșnică și de nedefăcut, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa³.

² Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, 30-31, PG 25, 148BC, 149AD.

³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea Cuvântare Catehetică*, PG 45, col 45C.

Mântuitorul a biruit moartea prin moarte pentru că a primit-o de bunăvoie, din iubire și din ascultare. Iubirea L-a făcut să moară, iubirea I-a dat biruința asupra morții, iubirea a făcut din moartea Sa jertfă curată, bine mirositoare, adusă pentru întreaga lume, prin care omul a fost readus la bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Moartea și Învierea Sa au dat naștere unei noi umanități în care trăiește o nouă viață, și anume viața divino-umană a lui Hristos.

„*Răstignitu-Te-ai pentru mine, ca să-mi izvorăști mie iertare; împunsu-Te-ai în coastă, ca să-mi țâșnești pâraie de viață...*”, cântăm la denia din Joia Mare⁴, pentru ca la slujba Învierii să „*prăznuim omorârea morții, sfărâmarea iadului și începătura altei vieți veșnice*”⁵.

Cât de minunat este acest schimb! A venit Cel bun să ia ceea ce avem noi mai rău. A coborât Cel nepătimitor pentru a pătimi de bunăvoie. A intrat Cel veșnic în viața aceasta așa cum o trăim fiecare dintre noi, zi de zi și ceas după ceas. S-a întrupat Dăruitorul a toate ca să ia toate ale noastre, afară însă de păcat, afară de refuzul nostru de a iubi. A flămânzit și a însetat, dar nu S-a lăcomit; era lipsit și nu avea unde să-și plece capul, dar n-a furat de la nimeni; a făcut bine ca nimeni altul, dar răsplătit cu nerecunoștință nu S-a mâniat; hulit, nu S-a răzbunat; bătut și omorât, n-a blestemat, ci Se ruga Tatălui pentru iertarea vrăjmașilor Săi. Nu pentru folosul Său a făcut toate acestea. Din iubire față de noi L-a trimis Tatăl pe Fiul Său cel iubit în lume și din iubire față de Tatăl, Fiul L-a ascultat desăvârșit și a făcut voia Tatălui, iubindu-ne pe noi până la capăt. Din iubire pentru noi a dat spre frângere Preasfânt Trupul Său, din iubire pentru noi a oferit spre vărsare scump Sângele Său.

Iubiți frați creștini,

Hristos nu S-a mărginit doar să aducă în lume o umanitate nouă cu o viață nouă, ci, după cum spune Sfântul Nicolae Cabasila, a pregătit și ochi care să o vadă. N-a revărsat numai mirul dumnezeirii, ci a dat și simțirea, adică a creat în ființa umană acele dimensiuni sau funcții noi prin care omul să-și facă proprie viața aceasta nouă și dumnezeiască⁶. De această viață în Hristos și cu Hristos ne împărtășim în Sfânta Biserică. Prin Sfintele ei Taine, în asceza și paza poruncilor ne întâlnim cu Hristos cel Înviat, Îi dăm Lui toate ale noastre, iar El ne dă toate ale Lui. Hristos intră în noi în mod real, trupesc, și Își face ale Sale funcțiile noastre psiho-somatice, făcându-le funcții ale propriului Său Trup.

După Înviere și Înălțare noi nu ne mai putem atinge și întâlni cu Hristos trupește, cum au făcut-o Sfinții Apostoli, ci numai tainic prin ritualul liturgic al Bisericii Sale, prin Sfintele Taine și Ierurgii. Hristos, devenit Duh și după umanitate, Se sălăș-luiește în noi și Se atinge de simțirile sufletului nostru și le umple de puterea dăruirii Sale jertfelnice. Materia văzută devine astfel mijlocul descoperirii și prezenței lui

⁴ *Triod*, p. 605.

⁵ *Penticostar*, p. 21.

⁶ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 493-726, trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 13.

PASTORALE

Hristos în Biserică. În locul prezenței corporale a lui Hristos în lume, se poate simți prezența Sa spirituală prin credință și prin Sfintele Taine, care însă nu e mai slabă ca aceea, ci mai intensă, pentru că se întemeiază toată pe Duhul Sfânt⁷. Hristos este sălășluit în noi și noi simțim taina prezenței Lui și cu El ne întâlnim de acum în interiorul nostru. A trebuit să Se scufunde Fiul lui Dumnezeu în natura omenească și să moară și să învieze pentru ca noi, scufundându-ne în apa Botezului, să ne întâlnim cu El: „*Căți în Hristos ne-am botezat, în moartea Lui ne-am îngropat*, spune Apostolul neamurilor, *pentru ca precum Hristos S-a sculat din morți prin slava Tatălui, tot așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții; Căci dacă ne-am făcut cu Hristos o singură tulpină prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi și părtași ai Învierii Lui.*” (Rm 6, 4-5).

Teologia Sfinților Părinți descrie această împreună-sădire cu Hristos la o nouă viață ca fiind rezultatul unei „imitări” a morții și a Învierii lui Hristos prin Botez de fiecare din noi în parte. Paradoxul este că nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totuși participăm la ceea ce a suferit și a săvârșit El: „*Ce lucru minunat și străin!*, exclamă Sfântul Chiril al Ierusalimului, *am înviat cu toate că nu am murit cu adevărat, nu am fost îngropați cu adevărat și nici nu am fost răstigniți cu adevărat. Imitarea este prin icoană, dar mântuirea, în realitate*”⁸.

Iubiți credincioși,

Prin Învierea lui Hristos omul poate vedea adevărata valoare a vieții acesteia pământești, ca pregustare a celei veșnice. Învierea lui Hristos dă un sens existenței noastre de aici și de acum, numai prin ea trăim sentimentul nemuririi noastre, prin ea simțim că am fost creați de Dumnezeu pentru a gusta din veșnicia, bunătatea și sfințenia Lui, doar prin ea sesizăm responsabilitatea faptelor vieții noastre pentru dobândirea fericirii vieții viitoare.

Dacă vrem să păstrăm viața cea nouă în Hristos, să ne lepădăm de moarte. Să nu-L mai răstignim cu păcatele, să nu-L mai îngropăm cu indiferența, să nu-L mai batjocorim cu gândurile și vorbele murdare, cu bârfirea și osândirea aproapelui, să nu-L mai disprețuim cu orgoliul și mândria, cu înfumurarea și ambițiile deșarte, cu goana după bogății și putere, să nu-L mai desconsiderăm cu indecența și desfrânarea, să nu-L mai sfidăm cu uciderea pruncilor nenăscuți și refuzul de a-L primi ca Dătător de viață în intimitatea conjugală.

Dacă vrem să ne păstrăm viața cea nouă, să urmăm întru totul iubirii. Precum femeile mironosițe au mers la mormânt să ungă trupul Celui pe care Îl socoteau mort, așa să mergem și noi să-L ungem pe Hristos ascuns în săraci, însingurat în azile, suferind în spitale, părăsit în temnițe. Să alergăm către toți cei în suferințe sau nevoi și-L vom descoperi pe El încă și mai viu lucrător în noi.

⁷ Odo Casel, *Mysteriengegenwart*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VIII (1955), p. 154-155.

⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, 2, 5, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Cerf, Paris, 1966, p. 82.

În mare suferință se află nu numai semeni de-ai noștri, ci întreg poporul nostru. Ne-am eliberat de dictatură, dar ne vindem resursele solului și subsolului. Câștigăm drepturi, dar ne pierdem responsabilitatea. Vrem să fim cunoscuți în lume, dar ne uităm istoria. Nu mai avem nevoie de vize, doar pentru a ne părăsi patria. Vrem să trăim mai bine, dar ne distrugem natura. Nu mai vrem copii nedoriți, dar îi lăsăm la voia întâmplării pe cei doriți. Scoatem icoanele și credința din școli, dar îngăduim libertinajul și pornografia. Le oferim copiilor tehnologii moderne, dar îi educăm în vulgaritatea străzii și a mediilor de informare. Îi deprindem cu televiziunea și internetul, dar îi lipsim de creativitate. Vrem să se afirme, dar nu-i învățăm solidaritatea. Vrem să se bucure de viață, dar nu le dăm exemplu de iubire. Le dorim copiilor un viitor fericit, dar nu-i îndrumăm spre Dumnezeu, Care este fericirea deplină.

Numai credința în Dumnezeu, numai puterea Învierii lui Hristos poate revigora neamul nostru atât de mult încercat și atras prin propriile patimi în robia dumnezeilor străini. Dacă mai ținem la fundamentele și la identitatea noastră, dacă vrem să nu le pierdem cu desăvârșire, să ne întoarcem grabnic spre El. Doar mila lui Dumnezeu pe care trebuie să o cerem stăruitor cu lacrimi, cu umilință și cu post ne poate scoate din toate necazurile, ispitele și încercările ce ne împresoară. Nu avem altă nădejde decât prezența vie și lucrătoare a lui Hristos cel înviat în noi! Să nu o ignorăm, să nu o disprețuim, ci să omorâm în noi pe omul cel vechi, pentru ca omul cel nou să învieze împreună cu Hristos în fiecare dintre noi și în toți, laolaltă.

† DR. LAURENȚIU STREZA,

Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

Data în Reședința noastră mitropolitană din Sibiu la Praznicul Învierii Domnului din anul 2008.

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har,
milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierești binecuvântări!*

*„Eu sunt Învierea și Viața: cel ce crede în Mine,
chiar dacă va muri, va trăi” (In 11, 25),*

HRISTOS A ÎNVIAT !

Iubiții mei fii duhovnicești,

Ne-a învrednicit Bunul Dumnezeu să ajungem și aceste clipe în care prăznuim *Paștile cele de taină*, biruința asupra morții și acum începem o nouă viață în Hristos Cel înviat. Din iubire pentru omul cel căzut în păcat a venit în lume Hristos Domnul, ca să-l ridice iarăși la starea de comuniune și părtășie cu Dumnezeu, după ce a stat atât de mult sub povara păcatului.

Hristos „n-a venit să l se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea viața răscum-părare pentru mulți” (Mt 20, 28).

Prin Patima Sa asumată în mod voluntar, omul a fost eliberat din robia păca-tului.

În Evanghelia după Ioan, unde ni se relatează prinderea lui Iisus în Ghetsimani, vedem cum într-adevăr Hristos Domnul Își asumă, în mod voluntar și responsabil misiunea Sa – Mântuitor al omului: „Și iarăși i-a întrebat: *Pe cine căutați? Iar ei au zis: Pe Iisus Nazarineanul. Răspuns-a Iisus: V-am spus că Eu sunt*” (In 18, 7-8).

Iubiți frați în Domnul,

Noi cei ce am fost rânduiți în Biserica lui Hristos, slujitori ai sfințelor altare, vă întrebăm acum, la acest Praznic dumnezeiesc: „*Pe cine căutați*”, aici în această sfântă biserică? Dacă n-am venit să-L căutăm pe Hristos, zadarnică este venirea noastră aici.

Femeile mironosițe au mers dis-de-dimineață la mormânt să-L caute pe Hristos cel mort să-L ungă cu miresme, și nu L-au găsit, însă le-a găsit pe ele Hristos Cel Înviat.

Binecuvântată să fie Sfânta Treime Dumnezeu Care, întorcându-Și fața spre noi, a rânduit și la acest praznic să ne găsească și pe noi Hristos Cel Înviat.

Pe noi, cei ce suntem acum, aici în biserică, ne-a găsit Hristos – o, mare și binecuvântată taină a iubirii lui Dumnezeu!

A auzit oare cineva de biserica noastră modestă?! Cred că nu, dar vedem cu ochii noștri sufleșteți, căci Hristos știe și ne caută aducându-ne mereu din iubirea Sa și astăzi mai ales – Iubirea Sa și certitudinea învierii noastre.

După Învierea lui Hristos, fraților, nu mai căutați morți în morminte, ci căutați-i pe cei adormiți în Domnul, nu cu lacrimile durerii, ci cu lacrimile nădejzii învierii și întâlnirii cu Hristos Cel Înviat.

Să ne amintim astăzi și de cei duși dincolo de zare. La temelia mântuirii neamului omenesc stă, iubiților, Iubirea lui Dumnezeu, că din iubire Și-a dat pe Fiul Său să pătimească și să moară pentru noi. Veți zice: *Dar cum iubirea te face să pătimești, să mori?! Ce iubire este aceasta?!*

Da! În iubirea lui Dumnezeu se pătimește, se și moare, dar să nu uităm că numai în iubirea lui Dumnezeu este înviere, este părtășie și comuniune cu Dumnezeu, Creatorul nostru.

Cine este Dumnezeuul nostru? Pentru unii o idee, o metaforă, poate un accident în univers. Poate ei vorbesc singuri – căci așa cum spunea Balzac – când vorbești singur totdeauna ai dreptate. Vai, fraților, ei nu L-au cunoscut pe Dumnezeuul nostru.

În prima Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan – Apostolul iubirii, ne arată cine este Dumnezeuul nostru și cine Îl poate cunoaște, cine se poate întâlni cu El în lumea aceasta: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (1 In 4, 8).

Dar ce să iubim?! Ce nu iubește lumea: batjocura, cununa de spini, piroanele, sulița, Golgota, Crucea. Jertfa din iubire până la moarte – aceasta este calea cunoașterii celei adevărate a lui Dumnezeu. Pe această cale a pătimirii umblă Dumnezeu, căutându-i pe toți cei ce cred că Dumnezeuul nostru este iubire.

Dumnezeu l-a creat pe om din iubire, dar el a căzut în păcat, adică am devenit „vrăjmași” lui Dumnezeu. S-a schimbat oare atunci Dumnezeu sau omul?! Desigur că omul, acesta mergând din rău în mai rău. Dar Dumnezeu S-a schimbat oare în atitudinea Sa față de om?! Nu, căci ne spune Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani, următoarele: „*Dar Dumnezeu Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Căci dacă, pe când eram vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu atât mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui.*” (Rm 5, 8-10)

Iubiți frați și surori în Domnul,

Astăzi este ziua Învierii Domnului – pârga învierii noastre, dar pentru noi este și ziua împăcării noastre cu Dumnezeu prin Hristos Domnul.

Hristos le-a spus apostolilor aceste cuvinte: „*Pace vouă!*”. Deci, după certitudinea că omul a fost creat de Dumnezeu pentru a nu muri, Hristos ne arată, prin acest mesaj dumnezeiesc „*Pace vouă!*”, că porțile Împărăției iubirii lui Dumnezeu au fost deschise omului împăcat cu El prin iubirea lui Hristos.

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har,
milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierești binecuvântări!*

*„Eu sunt Învierea și Viața; cel ce crede în Mine,
chiar dacă va muri, va trăi” (In 11, 25),*

HRISTOS A ÎNVIAT !

Iubiții mei fii duhovnicești,

Ne-a învrednicit Bunul Dumnezeu să ajungem și aceste clipe în care prăznuim *Paștile cele de taină*, biruința asupra morții și acum începem o nouă viață în Hristos Cel înviat. Din iubire pentru omul cel căzut în păcat a venit în lume Hristos Domnul, ca să-l ridice iarăși la starea de comuniune și părtășie cu Dumnezeu, după ce a stat atât de mult sub povara păcatului.

Hristos „n-a venit să l se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea viața răscum-părare pentru mulți” (Mt 20, 28).

Prin Patima Sa asumată în mod voluntar, omul a fost eliberat din robia păca-tului.

În Evanghelia după Ioan, unde ni se relatează prinderea lui Iisus în Ghetsimani, vedem cum într-adevăr Hristos Domnul își asumă, în mod voluntar și responsabil misiunea Sa – Mîntuitor al omului: „Și iarăși i-a întrebat: *Pe cine căutați? Iar ei au zis: Pe Iisus Nazarineanul. Răspuns-a Iisus: V-am spus că Eu sunt*” (In 18, 7-8).

Iubiți frați în Domnul,

Noi cei ce am fost rânduți în Biserica lui Hristos, slujitori ai sfintelor altare, vă întrebăm acum, la acest Praznic dumnezeiesc: „*Pe cine căutați*”, aici în această sfântă biserică? Dacă n-am venit să-L căutăm pe Hristos, zadarnică este venirea noastră aici.

Femeile mironosițe au mers dis-de-dimineață la mormânt să-L caute pe Hristos cel mort să-L ungă cu miresme, și nu L-au găsit, însă le-a găsit pe ele Hristos Cel Înviat.

Binecuvântată să fie Sfânta Treime Dumnezeu Care, întorcându-Și fața spre noi, a rânduit și la acest praznic să ne găsească și pe noi Hristos Cel Înviat.

Pe noi, cei ce suntem acum, aici în biserică, ne-a găsit Hristos – o, mare și binecuvântată taină a iubirii lui Dumnezeu!

A auzit oare cineva de biserica noastră modestă?! Cred că nu, dar vedem cu ochii noștri sufletești, căci Hristos știe și ne caută aducându-ne mereu din iubirea Sa și astăzi mai ales – Iubirea Sa și certitudinea învierii noastre.

După Învierea lui Hristos, fraților, nu mai căutați morți în morminte, ci căutați-i pe cei adormiți în Domnul, nu cu lacrimile durerii, ci cu lacrimile nădejzii învierii și întâlnirii cu Hristos Cel Înviat.

Să ne amintim astăzi și de cei duși dincolo de zare. La temelia mântuirii neamului omenesc stă, iubiților, Iubirea lui Dumnezeu, că din iubire Și-a dat pe Fiul Său să pătimească și să moară pentru noi. Veți zice: *Dar cum iubirea te face să pătimești, să mori?! Ce iubire este aceasta?!*

Da! În iubirea lui Dumnezeu se pătimește, se și moare, dar să nu uităm că numai în iubirea lui Dumnezeu este înviere, este părtășie și comuniune cu Dumnezeu, Creatorul nostru.

Cine este Dumnezeuul nostru? Pentru unii o idee, o metaforă, poate un accident în univers. Poate ei vorbesc singuri – căci așa cum spunea Balzac – când vorbești singur totdeauna ai dreptate. Vai, fraților, ei nu L-au cunoscut pe Dumnezeuul nostru.

În prima Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan – Apostolul iubirii, ne arată cine este Dumnezeuul nostru și cine Îl poate cunoaște, cine se poate întâlni cu El în lumea aceasta: „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (1 In 4, 8).

Dar ce să iubim?! Ce nu iubește lumea: batjocura, cununa de spini, piroanele, sulita, Golgota, Crucea. Jertfa din iubire până la moarte – aceasta este calea cunoașterii celei adevărate a lui Dumnezeu. Pe această cale a pătimirii umblă Dumnezeu, căutându-i pe toți cei ce cred că Dumnezeuul nostru este Iubire.

Dumnezeu l-a creat pe om din iubire, dar el a căzut în păcat, adică am devenit „vrăjmași” lui Dumnezeu. S-a schimbat oare atunci Dumnezeu sau omul?! Desigur că omul, acesta mergând din rău în mai rău. Dar Dumnezeu S-a schimbat oare în atitudinea Sa față de om?! Nu, căci ne spune Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani, următoarele: „*Dar Dumnezeu Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Căci dacă, pe când eram vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu atât mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui.*” (Rm 5, 8-10)

Iubiți frați și surori în Domnul,

Astăzi este ziua Învierii Domnului – pârga învierii noastre, dar pentru noi este și ziua împăcării noastre cu Dumnezeu prin Hristos Domnul.

Hristos le-a spus apostolilor aceste cuvinte: „*Pace vouă!*”. Deci, după certitudinea că omul a fost creat de Dumnezeu pentru a nu muri, Hristos ne arată, prin acest mesaj dumnezeiesc „*Pace vouă!*”, că porțile Împărăției iubirii lui Dumnezeu au fost deschise omului împăcat cu El prin iubirea lui Hristos.

Patima, Moartea și Învierea lui Hristos aduc cel mai mare dar omului: viața în Hristos și împăcarea cu Sfânta Treime Dumnezeu.

Iubiților, cei ce credem în Hristos vom pleca de aici cu mari daruri – darul vieții și cu pacea lui Hristos. Depinde de noi cum vom păstra aceste odoare sfinte dobândite prin Jertfa lui Hristos. Prin trezvie vom putea păzi aceste daruri ca nimeni să nu ni le fure din inima noastră.

Orice dragoste umană este condiționată de mai multe circumstanțe, însă dragostea lui Dumnezeu nu judecă – ea se îndreaptă și spre cel păcătos pentru a-l salva din marea pierzării lumii și veacului acestuia:

„Hristos Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată pe noi din acest veac rău de acum, după voia lui Dumnezeu și a Tatălui nostru. Căruia fie slava în veci vecilor. Amin!” (*Gal 1, 4-5*)

Omul nu este numai trup – așa cum sunt celelalte creaturi ale lui Dumnezeu. Omul are și o componentă duhovnicească. În Epistola către Romani Sfântul Apostol Pavel, le descoperă acestora marea taină a omului, a existenței sale în Hristos Cel Înviat.

Cercetăm lumea ce ne înconjoară – „am strivit” de multe ori taina ei, distrugem în fiecare zi *simfonia divină* a acestei lumi. Parcă am dori să lăsăm urmașilor noștri doar „Hieroșime” și nu roua harului lui Dumnezeu care astâmpără setea de Dumnezeu și face să înflorească mereu cel mai frumos crin de pe pământ-omul.

Ce este omul restaurat de Hristos? Iată ce le spune Sfântul Apostol Pavel romanilor, în urmă cu aproape două mii de ani, și de ce nu și nouă, românilor creștini astăzi: „*Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui... Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi.*” (*Rom 8, 9, 11*)

Pentru unii taina nemuririi omului este poate cea mai mare obsesie, poate de aceea lasă în testament să fie incinerati, să li se piardă orice urmă de pe pământ, să nu mai fie judecați de istorie, să fugă de ea. Ei nu pot crede că Iisus Hristos Cel Înviat din morți va face vii și trupurile noastre.

Veșnicia nu poate fi arsă și transformată în cenușă, iar viața ascunsă în mormânt, căci și veșnicia și viața curg din iubirea lui Dumnezeu, iar aceasta nu piere și „nu cade niciodată” (*1 Co 13, 8*). La fel viața omului nu este un articol de consum, ci bucurie în Duhul Sfânt.

Câtă diferență este între „omul-cenușă” și „omul-țărână”- fiu al lui Dumnezeu! Este o mare diferență între „cenușă” și „țărână”. *Țărâna* învie, *cenușa* niciodată. Și decât un fir de praf pe obrazul timpului mai bine o lacrimă pe obrazul lui Dumnezeu. Vii sunt doar cei ce trăiesc în Hristos și nu cei ce rămân „în întuneric și în umbra morții.” (*Luca 1, 79*)

Cei ce credem în Învierea lui Hristos ne întoarcem astăzi acasă cu credința că Iisus Hristos va face vii și trupurile noastre.

Iubiți frați și surori,

Să ne îmbrăcăm astăzi în Lumina Învierii lui Hristos, să devenim „*fii ai luminii*” (In 12, 36) și „*sarea pământului*” (Matei 5, 13), să fim purtători de lumină și să slujim unitatea neamului nostru, împlinind poruncile evanghelice ale iubirii semenilor noștri. Să ne iubim și țara așa cum ne îndeamnă și Sfântul Vasile cel Mare care le spune contemporanilor săi: „*lubește-ți patria ca și pe părinții tăi*”-pentru că așa cum spune și Sfântul Grigorie de Nazianz „*glia patriei dulce este*”.

Să avem nădejde că Dumnezeu nu a părăsit neamul și țara noastră și că în taina Sfintei Liturghii și în rugăciunile curate ale pruncilor, El vine mereu aici în Carpați. Cred că Dumnezeu a plâns cu noi când alții ne-au sfâșiat țara și S-a bucurat cu noi când am fost iarăși împreună. A plâns de multe ori în vremuri grele, și preumblându-Se odată printre stele i-a căzut o lacrimă peste o stâncă din Carpați și lacrima s-a despicat în două și de atunci, de acolo, au izvorât Mureșul și Oltul – *râurile lacrimilor și pătimirilor noastre*.

Crucile Bisericilor noastre se reazemă pe bolta cerului și nădăjduim că, prin mila lui Dumnezeu, România nu va fi mereu o tragedie cu ieșire la mare.

Facă Dumnezeu ca, cerul brodat cu fir de aur al țării noastre să fie mereu senin și plin de roua harului lui Dumnezeu.

La acest Praznic al Luminii și al bucuriei, care este Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, vă trimit arhieresti binecuvântări cu dorința de a vă vedea mereu sporind în fapte bune, de a rămâne mereu în lumina și adevărul propovăduit de Biserica noastră strămoșească – în dragoste și unitate.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.

Al vostru al tuturor de tot binele voitor,

† IOAN
Episcopul Covasnei și Harghitei

Hristos a Înviat!

STUDII ȘI ARTICOLE

Despre frica Domnului și folosul învățaturii O cuvântare inedită a mitropolitului Ioan Mețianu

P.S. Dr. Visarion Bălțat
Episcopul Tulcii

Fără îndoială una din figurile de marcă ale vieții bisericești din Transilvania secolului al XIX –lea a fost mitropolitul Ioan Mețianu, cel de al cărui nume se leagă construirea măreței catedrale ortodoxe din Sibiu. Fost preot de țară la Zărnești, de unde își și avea obârșia ierarhul ardelean, a lăsat prin tot ceea ce a înfăptuit o dăruire de lumină în istoria tumultuoasă a acelor vremuri grele pentru neamul românesc și Biserica lui străbună.

O grijă deosebită a arătat-o mitropolitul Ioan față de școlile confesionale – moștenite de la înaintașul său în scaun, Andrei Șaguna – ca și de lumina prin cultură a tinerei generații. Din toate cuvântările sale care ni s-au păstrat reiese preocuparea acestuia față de educarea tinerilor în cultul studiului, al credinței ca și al muncii cinste.

Astfel, la începutul lunii septembrie 1899, deci cu aproape 110 ani în urmă, bătrânul mitropolit poposea la Zărnești, localitatea sa natală, unde după ce a fost primit cum se cuvine de întreaga suflare a localității a săvârșit Sfânta Liturghie arhierască în istorica și voievodala biserică Sfântul Nicolae din centrul orașului.

La sfârșitul sfintei slujbe, ierarhul rostește o emoționantă și patetică cuvântare în care își arată bucuria de a reveni pe plaiurile natale. Cuvântul său stilat, la obiect și plin de îndemnuri practice, începe prin a-i mulțumi Providenței divine pentru darurile revărsate asupra lui pe parcursul vieții și, mai ales, pentru vrednicia ce i s-a făcut de a ajunge în demnitatea de arhieru al Bisericii. El arată apoi că a venit în Zărnești pentru a-i cerceta pe conaționali săi, dar și pentru a se ruga la morminte înaintașilor și ale familiei sale – fusese căsătorit, iar soția îi murise lăsându-l cu 4 copii. Alt scop al vizitei sale este acela de a vedea dacă anii de pastorație ai săi ca paroh au sporit aici, dacă au lăsat urme, dacă enoriașii săi au sporit în lucrul cel bun, dacă se săvârșesc sfintele slujbe la fel ca mai înainte, dacă oamenii cercetează sfânta biserică în duminici și sărbători, dacă au progresat moral și material etc. Este bucuros de progresul material al localnicilor, dar este întristat în același timp de decăde-

rea morală a unora dintre ei, căzuți în diferite patimi păgubitoare cum ar fi: beția, jocul de cărți, desfrâul ș.a.

Fin observator al realității de pe teren, mitropolitul face o paralelă între starea unui bolnav și remediile de vindecare pe care i le oferă medicul curant.

El dă exemplu pe muncitorii veniți din alte părți în Zărnești în căutarea unui serviciu și îi îndeamnă ca să fie cu luare aminte pentru grija zilei de mâine, să fie cu simț de economie pentru a putea progresa material. O atenție deosebită acordă ierarhul sibian educației școlare, dar mai ales educației morale, fricii de Dumnezeu, pe care tinerii trebuie să o primească de la părinții lor. Aceste sfaturi folositoare sunt mai scumpe decât averile cele trecătoare pentru că ele sunt atât pentru viața aceasta, cât și pentru cea veșnică, subliniază mitropolitul.

Aduce apoi, pilda propriei sale vieți, arătând că și el s-a născut dintr-o familie săracă, dar virtuoasă, că a rămas orfan de tată la vârsta de 3 ani, cum a fost crescut de buna și evlavioasă sa mamă care i-a insufla de mic frica Domnului și care-l ducea la biserică în fiecare zi. Dotat cu o inteligență scilpitoare, a îndrăgit cartea și biserica, și acestea l-au condus la școlile înalte ca și la dregătorii înalte. Cel mai bun leac împotriva bolilor sufletești, spune el, este buna creștere și educația morală pe care părinții o insuflă odraslelor lor. Arată apoi, puterea exemplului personal pentru deprinderea celor bune de către copii îndemnându-i pe părinți ca mai înainte de toate să fie ei pilde vii pentru aceștia, atât în cercetarea bisericii, a școlii cât și a deprinderilor moravurilor celor bune.

Din toată această cuvântare pe care o publicăm aici reiese grija pastorală a mitropolitului Ioan Mețianu față de tânăra generație ca și față de concetățenii săi.

Deși au trecut 110 ani de la rostirea ei, ea este pe deplin actuală prin complexitatea problemelor pe care le abordează și care, din nefericire, există și astăzi.

Iată cum un mitropolit ardelean, provenit dintr-un preot de țară, a știut să se apropie de nevoile păstoriților săi, punând deasupra oricărui interes personal, interesul general al bunăstării turmei sale celei cuvântătoare încredințată lui spre păstorie, pe care el a iubit-o, a povățuit-o și a ascultat-o, motiv pentru care aceasta i-a rămas de-a pururea recunoscătoare.

Vorbire ținută la Zărnești în 5 septembrie 1899

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh

Când cuget că eu carele înainte cu 25 de ani, ca preot și protopop al vostru, tot din acest sfânt (loc) binevesteam vouă, iubiților mei fii sufletești, cuvântul lui Dumnezeu, ostași din marea îndurare a prea bunului Dumnezeu, care m-a învrednicit a face aceasta ca arhiepiscop și mitropolit al vostru: atunci adânc mișcat de simțul recunoștinței către același prea bun Dumnezeu, de la carele se îndreptează pașii omului și mă simțesc cu datoria din adâncul sufletului meu a-i mulțumi și la această ocaziune pentru toate câte mi-a făcut mie. Și așa mai înainte de toate, către tine mă adresez providență divină, căreia am a mulțămii, intrarea mea în astă lume, ființa și viața mea, sănătatea și puterea și toate alte daruri cu care m-ai binecuvântat. Tu ești care din sânul maicii mele, m-ai destinat vas ales al sfintei Tale biserici, binecu-

vântându-mă cu darurile recente la înalta treaptă a arhieriei; deci mulțămindu-ți din adâncul inimii mele și zicând cu psalmistul: „binecuvintează suflete al meu pre Domnul și nu uita toate binefacerile Lui”. Te rog fierbinte ziua și noaptea să-mi întinzi și mai încolo darul și ajutorul Tău cel puternic, ca să-mi împlinesc înalta misiune la care m-ai chemat spre mărirea numelui Tău celui sfânt și spre binele și fericirea celor încredințați mie. Amin.

Iubiților mei fii sufletești! Dacă am venit astăzi aici între voi n-am făcut aceasta ca de obicei, ca și altă dată când veneam la cercetarea alor mei, ci acum am venit ca să-mi împlinesc o sfântă datorință către acest loc, unde am văzut pentru prima oară lumina lumii acesteia, unde m-am născut și am crescut și unde am petrecut cele mai frumoase zile ale vieții mele. Am venit să-mi îndeplinesc o sfântă datorință către pământul ce adăpostește vasele și țărâna iubiților mei repausați părinți, frați, surori, soție și copii și altor rudenii, prieteni și cunoscuți.

Am venit să văd dacă, și cum stau și cum s-au dezvoltat și cum au rodit sadurile mele și sămânța de mine pusă în această vie a Domnului. Am venit să aflu dacă se mai țin și acum slujbele dumnezeiești cum se țineau când eram și eu preot aici? Dacă s-au păstrat bunele moravuri și datinele religioase? Dacă s-a păstrat frica Domnului sau simțul religios? Ori dacă au scăzut toate acestea? Dacă învățământul tinerimei a înaintat așa precum cer împrejurările timpului?

Și în fine am venit ca conform celor ce voi afla să vă dau niște învățături bune și folositoare. Mai înainte însă de a face aceasta, urmând și ei medicului, carele voiește a întări corpul cel bolnav cercetează, și pricina bolii ca să o cunoască și să dau doftoria corespunzătoare, ca așa să mă știu orienta în privința învățăturilor de care are lipsă sufletul vostru. Urmând așa și cercetând starea lucrurilor din trecut, văd și unele înaintări îmbucurătoare, mai ales în privința izvoarelor de câștig. Dar apoi de altă parte să aud și despre multe scăderi dureroase care trebuie să însufle mari îngrijiri, fiecui, carele se interesează de soarta și viitorul acestei comune și al vostru.

Așa de pildă aud că mulți dintre voi, au înaintat în bunăstare și avere, văd că se zidesc multe case frumoase și alte asemenea, dar apoi de altă parte aud că a slăbit simțul religios și frica de Dumnezeu, că nu se mai țin în regulă nici slujbele dumnezeiești, nu se mai țin datinile religioase ca mai înainte, că oamenii nu mai cercetează așa regulat biserica ca mai înainte, că mulți dintre oameni s-au dedat la traiul bun și costisitoriu, la petreceri și joc de cărți, iar dintre femei la îmbrăcăminte scumpă și alte asemenea rele care de regulă împing pre cei ce le fac la fapte rele, la lipsă și sărăcie și decăderea totală, iar când se vor pune aceste scăderi în cumpănă cu înaintările, atunci vom afla că ele, scăderile, atârnă mai greu decât înaintările. Apoi când scăderile întrec înaintările, atunci e dovadă că sufletul a slăbit încât el nu mai poate opri poftele cele rele ale timpului și că prin urmare dacă sufletul nu se va întări prin învățatura vindecătoare, atunci omul decade tot mai mult până când se ruinează și se prăpădește.

Precum sufletul unor astfel de oameni într-adevăr a slăbit cu ușurință, vom aduce o dovadă, vouă tuturor bine cunoscută, și anume, că mulți dintre voi ajungând la ceva câștiguri și venite mai bune și gândind că asta tot așa va merge și pe viitoriu,

fiindu-le sufletul slăbit se slobod la cheltuieli neobișnuite și nu cugetă că dacă nici viața omenească nu e statornică, atunci cu atât mai puțin pot fi statornice lucrurile omenești și mai ales câștigurile. Ei nu cugetă că azi sunt sănătoși, dar mâine pot fi bolnavi, când apoi nu numai nu pot câștiga, dar încă trebuie să cheltuiască, sau cu alte cuvinte nu cugetă de azi pe mâine, mai ales că văd cu ochii lor sute de oameni veniți aici din mari depărtări ca să-și câștige buna de toate zilele, de azi pe mâine, cari au avut păduri multe de exploatat și prin urmare și câștiguri bune ca și voi, dar dacă în zile bune nu s-au gândit și pentru zile grele, au ajuns așa zicând, a lua lumea în cap, după lucru ca să poată trăi cu necaz, de pe o zi pe alta.

Pentru a vindeca asemenea morburi ale sufletului vostru ca să nu ajungeți și voi la acea stare tristă, din contră să ajungeți la o stare cât mai îmbucurătoare, să știți păstra câștigul vostru din zile bune și pe zile grele să ajungeți binele posibil pe această lume și fericirea vecinică din cealaltă lume, doresc eu a vă da unele învățături folositoare cari sunt mai scumpe decât toate câștigurile și averile voastre, de aceea vă și rog să le întipăriți bine în sufletul vostru, iar pentru ca acelea să pătrundă mai ușor în sufletul vostru, vă voi spune ceea ce știți și voi, aducându-vă de pildă viața mea, nașterea, copilăria mea și tot trecutul meu până aici.

Dacă veți întreba pre cei mai bătrâni dintre voi vă va spune și ei că și eu m-am născut aici, între voi și eram odată copil, ca copiii voștri și eu umblam la școala de aici, cum umblă copiii voștri cu deosebirea că atunci școala era o casă simplă de lemn, cu un biet învățatoriu, bătrân, dar cu frică de Dumnezeu, iar nu un palat ca astăzi cu 6 învățatori și eu cântam în această biserică „Doamne miluiește-ne” și alte cântări cum cântă și copiii voștri și eu am mers la școli străine mai înalte cum mere mulți și dintre fiii voștri iar dacă veți cugeta că nu eram nici de 3 ani când a răposat iubitul meu tată, și totuși am dus-o până la cea mai înaltă treaptă bisericească, atunci veți afla că la aceasta m-a ajutat numai prea bunul Dumnezeu, dăruindu-mă cu minte sănătoasă și cu voie și plăcere de a învăța carte, apoi și cu o mamă dintre cele mai osârdnice, care din cea mai fragedă vârstă a sădit în sufletul meu simțul religios, frica lui Dumnezeu, fără de care nu este nici o înaintare nici un bine în această lume și nici o fericire în cealaltă lume.

Această mamă bună pe care ați cunoscut-o și voi iubiților a fost îngerul meu povătuitoriu, nu numai în copilăria mea, dar și mai târziu, povestindu-mi o mulțime de învățături sfinte și însoțindu-mă în toate zilele la biserică seara și dimineața. Chiar numai din acestea puteți învăța iubiților că cel mai sigur leac contra oricărui morb sufletesc, contra oricărui rău, și pentru orice nensănătoșare, pentru orice înaintare în bunăstare și onoare în binele posibil aici și la fericirea de dincolo de mormânt este și rămâne numai buna creștere, învățătura împreună cu frica Domnului.

Auțiți, voi părinților, și mai ales voi mamelor, că dacă voiți binele și fericirea fiilor voștri, fiind ei os din ale voastre și carne din carnea voastră, dacă voiți ca fiii voștri să devină membri folositori bisericii, patriei și națiunii, dacă voiți ca ei să vă binecuvinteze atât în viață cât și după moarte, atunci sădiți și voi simțul religios, frica lui Dumnezeu și dorul de învățătură în sufletul lor, din cea mai fragedă vâr-

stă, spunându-le că fără frica Domnului nu află nici binele aici fericirea dincolo de mormânt.

Aceasta trebuie să o faceți nu numai cu cuvântul dar și cu exemplul vostru. Voiți voi ca fiii voștri să țină la credința în Dumnezeu; trebuie să arătați că și voi țineți cu toată tăria; voiți ca ei să cerceteze biserica, atunci tot așa să faceți și voi; voiți să se ferească de rele și să facă fapte bune, atunci mai întâi voi să premergeți cu fapta bună.

Să nu vă amăgiți a crede că acea frică a Domnului se poate învăța și în școală, și așa voi n-ați avea să mai învățați pre fiii și fiicele voastre, căci deși ea în adevăr se învață și în școală totuși dacă nu se va fi început a se învăța din casa părintească din cea mai fragedă vârstă nu va prinde rădăcini afunde în sufletul copilului, iar dacă nu va avea rădăcini afunde orice ispită ușor o smulge din sufletul tinerilor precum smulge vântul din pământ plantele cele fără rădăcini afunde.

De asemenea să nu vă amăgiți a crede că dacă fii voștri vor avea avere, ori ale învățăturii se vor noroci și fără frica Domnului. Căci de veți privi în lume și chiar și numai în jurul vostru veți afla o mulțime de oameni cu destulă învățătură, oameni în dregătorii frumoase dar fără frica Domnului și totuși mai curând sau mai târziu ajunși la nimic, ajunși de ocară și disprețul celor cu mai puține învățături, dar cu frica lui Dumnezeu

Tot asemenea așa veți afla și oameni cu averi frumoase, câștigate de ei, ori moștenite de la părinți însă mai în urmă decăzuți și sărăciți ca vai de ei, căci le lipsește frica Domnului și căci scris este: „bogații au sărăcit și au flămânzit iar cei ce caută pre Domnul nu se vor lipsi de tot binele”.

Deci ce altceva vă pot sfătui mai fierbinte decât ca pe lângă celelalte învățături de carte să sădiți în fiii voștri și frica lui Dumnezeu sau simțul religios din cea mai fragedă vârstă.

Aceasta însă nu se poate face numai cu sfatul și cu îndemnul vostru părintesc, ci mai mult și cu exemplul vostru, căci mai mult folos le este exemplul vostru decât vorbele și sfaturile, așa de pildă: dacă voiți ca fiii voștri să cerceteze biserica mai întâi voi părinților să fiți bisericoși, de vreți ca fiii voștri să țină datinile religioase, mai întâi voi părinții să faceți aceasta, dacă voiți ca fiii voștri să fie bărbați sau lucrători, mai întâi voi să vă arătați cruțători, dacă voiți să se ferească de fapte rele și să facă fapte bune mai întâi voi să faceți așa, căci nu numai făcând așa veți avea bucurie în viață, iar după moarte binecuvântare de la ai voștri și răsplătă de la Dumnezeu.

Să mă credeți, iubitorilor, că de v-aș putea da orice bunătați pământești nu v-aș face deloc bine, pre cât vă pot face dându-vă asemenea învățături părintești.

Căci precum știți bunurile pământești sunt trecătoare, pre când învățătura cea bună este netrecătoare și rămâne o făclie luminătoare și povățuitoare în toate zilele vieții voastre și ale fiilor voștri din neam în neam.

Dar fiindcă la toate lucrurile bune pre lângă silința oamenilor se mai cere și darul lui Dumnezeu, rog pre prea bunul Dumnezeu să vă trimită Darul ca să le puteți împlini, ca să se pogoare binecuvântarea Lui în casele și familiile voastre, în lucrurile și întreprinderile voastre, acum și întru mulți ani fericiți. Amin!

O cuvântare inedită a mitropolitului Ioan Meşianu

Abstract: *During his pastoral activity, Metropolitan Ioan Meşianu of Transylvania, gave special care to the education of the young generation according to the principles of hard work, study and belief in our Lord.*

On September 5, 1899, the Metropolitan visited his native place, Zărneşti, in the Bran area, and delivered a wonderful speech in the Church of St. Nicholas, in which he emphasized the importance of fostering education and belief in God.

He maintained that the Church, the School and the family are the three foundations of the Christian character; this fact is still standing today.

Cărți istorice sau „profeți anteriori”? Observații de natură canonic-redacțională asupra cărților Iosua-2 Regi.

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin OANCEA

Cărțile Iosua-2 Regi în Tanach și în LXX

În Biblia ebraică, cele cinci cărți ale lui Moise numite Tora (Legea) sunt urmate de o grupă de cărți ce poartă numele de „profeții anteriori”¹. Această grupă cuprinde cărțile Iosua, Judecători, 1 și 2 Samuel, 1 și 2 Regi. După grupa profetilor anteriori, în Biblia ebraică urmează „profeții posteriori”², adică cărțile Isaia, Ieremia, Iezechiel și cei 12 profeți mici.

Septuaginta, traducerea greacă a Vechiului Testament ebraic, a ordonat cărțile altfel. După Pentateuh (adică cele 5 cărți ale lui Moise) urmează grupa cărților istorice. Acestea sunt aceleași cu profeții anteriori, la care se mai adaugă cartea Rut, cărțile Ezra și Neemia, Estir și cărțile 1 și 2 Cronici. Cărțile adăugate figurează în Biblia ebraică în grupa scrierilor, alături de Psalmi, Proverbe și celelalte. O altă deosebire între Biblia Ebraică și LXX este că în LXX cărțile 1, 2 S sunt numite 1, 2 R, pe când cărțile 1, 2 R din textul ebraic sunt 3, 4 R în LXX. Biserica creștină, care a utilizat la început LXX, a preluat și diviziunea cărților de aici: astfel, cărțile Iosua, Judecători, Rut, 1, 2 Samuel, 1, 2 Regi, Ezra, Neemia, Estir, 1, 2 Paralipomena (Cronici) poartă numele de cărți istorice.

Denumirea de cărți istorice provine de la conținutul acestora. Ele relatează istoria poporului Israel de la intrarea în Canaan până la exil, apoi revenirea din exil și restaurarea națională, în epoca persană.

Denumirea din iudaism, de profeți anteriori, a cărților *Ios*, *Jd*, *1, 2 Sam* și *1, 2 Rg* pare necorespunzătoare, având în vedere conținutul lor istoric. Cu toate acestea, ea nu e lipsită de teme. Printre personajele cărților apar profeți: Samuel, Gad, Natan, Ilie și Elisei, Isaia, ca să-i amintim doar pe cei mai cunoscuți. Din cele 47 de capitole ale cărților 1 și 2 Regi (în Biblia românească 3, 4 Regi), 22 sunt consacrate relatărilor despre viața și activitatea unor profeți, adică aproape jumătate. Tradiția iudaică, consacrată în Talmud și în scrierile lui Iosif Flaviu, socotește că aceste cărți au fost scrise de profeți: cartea Iosua a fost scrisă de Iosua, mai puțin moartea sa; cartea Judecători a fost scrisă de Samuel; tot de Samuel au fost scrise și cărțile *1, 2 Sam* (*1, 2 Rg*), iar după moartea sa ele au fost continuate de profeții Natan și Gad.

Astăzi, pe baza argumentelor de ordin intern, literar și lingvistic, tradiția iudaică cu privire la autorii acestor cărți nu mai este susținută. Însă nu trebuie să tragem

¹ נביאים ראשונים.

² נביאים אחרונים.

concluzia că în perioada regalității în Israel și Iuda profeții nu au contribuit la adunarea și transmiterea tradițiilor israelite. Avem mărturia cărților Cronici, care afirmă că au utilizat ca izvoare și scrieri ale profeților Samuel, Gad și Natan (*1 Par* 29, 29). Chiar dacă aceste scrieri nu s-au mai păstrat și ele nu sunt identice cu cărțile biblice pe care le avem astăzi, profeții menționați au avut o activitate scriitoricească și scrieri ale lor au folosit ca izvoare pentru cărțile istorice ale Bibliei.

Un alt argument pentru temeinicitatea denumirii acestor cărți ca „profeți anteriori” este și observația că profeții ocupă un loc central în ele și sunt implicați în momentele de răscruce ale istoriei Israelului.

Istoria în înțelegerea biblică

Narațiunile cuprinse în cărțile *Ios* - *2 Rg* vor să prezinte desfășurarea evenimentelor trecute și recente în legătură nemijlocită cu evenimentele din perioada în care trăiesc naratorii biblici, arătând cum cauze din trecut produc efecte în prezent. Din această perspectivă, putem să socotim aceste texte ca istorice, în sensul modern al termenului, căci face parte din modul de lucru al istoricului să traseze legături cauzale între evenimente desfășurate într-o perioadă de timp. De metoda istoriografiei moderne ține și utilizarea izvoarelor, care, de cele mai multe ori, sunt și menționate³.

Se face legătura între cauză și efecte, se emit judecăți de valoare, se fac aprecieri ale activității conducătorilor politici, se interpretează evenimentele din perspectiva cercetătorului situat la o anumită distanță de evenimente. Însă nu vom afla o folosire selectivă a acestor izvoare, de natură variată și origine diferită. Autorii folosesc laolaltă legende, anale regale și ale templului, reportaje de război, cântece de biruință, rugăciuni, tratate, notițe biografice, testamente ș.a.

Ceea ce nu mai corespunde modului obiectiv de prezentare al istoriografiei moderne, dar constituie una din caracteristicile principale în textele istorice ale Scripturii, este legătura pe care autorii o afirmă între voia lui Dumnezeu și conducerea Sa suverană a istoriei și evenimentele trecute și recente din istoria lui Israel. Autorii cărților pe care noi le numim istorice nu vor să scrie istorie detaliată și nu sunt preocupați de exactitate și autenticitate. Intenția lor este de a prezenta teologia istoriei lui Israel. Opera lor nu e marcată de atașamentul față de trecut, ci vrea să constituie un impuls politic, social și religios pentru prezent. Scrierea istoriei în cărțile istorice reprezintă o formă de memorie culturală, prin care israelitul își asigură existența într-o lume potrivnică⁴.

Deosebirea între Israel și alte popoare din antichitate care au fost preocupate să-și scrie istoria trebuie căutată tot în domeniul teologiei⁵. Așezarea unui popor în

³ Cum e cazul în cărțile *1, 2 (3, 4) Regi*. A se vedea mai jos.

⁴ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, p. 85: „Mit dem kulturellen Gedächtnis verschafft der Mensch sich Luft in einer Welt, die ihm in der Realität des täglichen Lebens zu eng wird.“

⁵ În prima jumătate a secolului 20, G. von Rad („Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel”, în idem, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ¹1965, p. 148-188) afirma că doar

centrul retrospectivității teologice, spre deosebire de interesul pentru monarhie sau instituții religioase în jur, reflecția teologică asupra propriei istorii apărută nu în epoci de glorie, ci de declin, orientarea spre eshatologic și conceperea globală a întregii istorii ca desfășurare a planului lui Dumnezeu – toate acestea conferă un caracter teologic conceperii istoriei în Israel⁶.

Teorii cu privire la autorii cărților Iosua-2 Regi

Tradiția iudaică pune în seama lui Iosua și a profeților Samuel, Natan și Gad cărțile în cauză. Cercetarea biblică a abandonat această tradiție, fără a o discredita în totalitate, cum am arătat mai sus.

Teoria clasică cu privire la apariția acestor cărți afirma că ele au fost scrise de autori necunoscuți, contemporani cu evenimentele menționate în ele sau care au trăit la puțin timp după aceea⁷.

Teoria modernă cu privire la apariția cărților *Ios-2 Rg* datează din anii '40 ai secolului trecut.⁸ Ea afirmă că toate aceste cărți au apărut ca o extinsă operă a unui redactor, care a vrut să scrie o istorie a Israelului de la intrarea în țară până la pierderea țării și ducerea în exil⁹. Această lucrare a fost profund inspirată de principiile și legile expuse în cartea Deuteronom. De aici și denumirea de istoria deuteronomistă dată acestei opere, respectiv de deuteronomist pentru redactorul ei. Unii autori¹⁰ afirmă că

în Israel timpul a fost conceput linear, spre deosebire de concepția ciclică despre timp a popoarelor antice, și scrierea istoriei este o descoperire israelită. Teza nu mai este susținută astăzi, căci studierea istoriografiei hitite, neobabiloniene și grecești a arătat asemănări semnificative cu cea israelită. vezi J. van Seters, *Der Jahwist als Historiker* (ThSt 134), Zürich 1987; H. Cancik, *Grundzüge der hebräischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1976; B. Albrektson, *History of Gods. An essay on the Idea of Historical events as divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967; E. Zenger, „Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels“, în idem ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, pp. 177-180.

⁶ Zenger, *ibidem*, p. 177 ș.u.

⁷ Vezi Prelipcean, pr. prof. V., Neaga, pr. prof. N., Barna, pr. prof. Gh., *Studiul Vechiului Testament*, București: EIBMBOR 1955.

⁸ M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943) a fost părintele „istoriei deuteronomiste („Deuteronomistisches Geschichtswerk”, prescurtat DtrG). Lucrând alternativ și necunoscând rezultatele lui Noth, un alt teolog – A. Jepsen – a ajuns la concluzii asemănătoare.

⁹ Noth afirma că istoria deuteronomistă începea cu cartea Deuteronom și se încheia cu cartea 2 Regi, fiind opera unui redactor – pe care l-a denumit „deuteronomist” – care s-a folosit de izvoare diverse în alcătuirea istoriei. Intervențiile redactorului pot fi recunoscute după ideile și limbajul specific. Această operă redacțională exista înainte de redacția finală a Pentateuhului, prin care Deuteronomul a fost inclus între cele 5 cărți ale lui Moise.

¹⁰ Contribuții importante aparțin teologilor F. M. Cross, R. Smend, W. Dietrich și T. Veijola. Toți admit că a existat o istorie deuteronomistă, dar opiniile lor diferă în ceea ce privește timpul redactării și numărul de redactori care au alcătuț-o. Teoria nu a fost lipsită de critici (a se vedea A. Knauf „L'«Historiographie Deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?”, în A. de Pury/Th. Römer/J.-D. Macchi (ed.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34), Genève 1996, p. 409-419. În ciuda criticilor, până în prezent teoria despre istoria deuteronomistă reprezintă opinia majoritară între cercetători. O prezentare a cercetării asupra acestui subiect o face G. Braulik: „Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel

acest redactor nu a fost un solitar, ci el era încadrat într-o mișcare sau făcea parte din anumite cercuri teologice. Istoria deuteronomistă nu ar fi produsul unui singur redactor, ci a mai multor redactori, numiți deuteronomiști¹¹. Apariția acestui fenomen este situată cu puțin timp înainte de exilul babilonian, însă redactarea istoriei deuteronomiste a avut loc în timpul exilului¹². Desigur, opera nu a fost produsul imaginației, ci la redactarea ei deuteronomiștii s-au folosit de izvoare mai vechi sau mai noi, unele dintre ele contemporane cu evenimentele pe care le relatează.

Opera rezultată nu era o istorie în înțelesul modern al cuvântului, ci mai degrabă o viziune teologică asupra istoriei. Cuprinsă în cărțile Iosua, Judecători, 1, 2 Samuel, 1, 2 Regi, ea descria o istorie teologică, sau o teologie a istoriei lui Israel de la intrarea în țară până în exil.

De la istoria deuteronomistă la profeții anteriori

Structura actuală a Bibliei ebraice mai păstrează doar parțial conturul inițial al istoriei deuteronomiste. Dacă inițial Deuteronomul a făcut parte din acest corpus, odată cu redacția postexilică a Pentateuhului cartea a fost desprinsă din istoria deuteronomistă pentru a deveni una din cele cinci cărți ale Torei. Delimitarea între Deuteronom și cartea Iosua, respectiv între Tora și cărțile Ios-2 Rg, ține de o concepție teologică: dacă Tora devine fundamentul iudaismului în perioada postexilică, grupul de cărți Ios-2 Rg reprezintă o primă interpretare a Torei în istoria lui Israel, după intrarea în țara făgăduită.

Chiar și denumirea de „profeți anteriori” poate fi rezultatul acestei concepții. În Deut 18 este proclamată legea prin care Moise prevede o nouă instituție care să îndrume și să vegheze conduita religios-morală a poporului: profetismul. Este firesc ca, odată proclamată, ea să fie materializată în istoria timpurie a lui Israel, descrisă în cărțile Iosua-2 Regi¹³. Fiindcă misiunea profetului este una de intermediere a voii lui Dumnezeu pentru popor (Dt 18, 15-18), este firesc ca în cărțile Ios-2Rg să se urmărească istoria din perspectiva Legii, adică istoria să prezinte cum a căutat Israel să împlinească Legea după ce Domnul le-a dat țara¹⁴. În concepția canonică în iudaism, profeții anteriori, iar după ei, cei posteriori, reprezintă tâlcuirea Torei.

der Forschung”, în E. Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer⁵2004, pp. 191-202.

¹¹ Se discută de cercuri deuteronomiste, de o mișcare deuteronomistă sau de o școală deuteronomistă, înțelegând prin ea pe toți aceia care au aderat și participat la acest curent de idei.

¹² Se deosebesc două direcții în cercetare. Cross, Snaith, ș.a. susțin că a existat o redacție majoritar preexilică a DtrG, așa-numita „istoriografia iosianică”, în care regele Iosia este văzut ca urmașul ideal al dinastiei davidice. Ea a fost completată cu reevaluarea pesimistă a istoriei în exilul babilonian. Cei mai mulți autori (Noth, Smend, Dietrich, Würthwein, ș.a.) susțin redacția exilică a DtrG, cu prelucrări postexilice.

¹³ Vezi G. Braulik, „Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (»DtrG«)”, în E. Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer⁵2004, p. 182-183.

¹⁴ Braulik consideră că denumirea de profeți anteriori vrea să arate și faptul că experimentul împlinirii Legii în țară a eșuat, în vreme ce „profeții posteriori” anunță cadrul unei noi împliniri a Legii, după exil (*ibidem*, p. 182).

Delimitarea cărților *Ios-2 Rg* de cartea Deuteronom în perioada exilică-postexilică presupune și o reflecție asupra viitorului lui Israel în perioada respectivă. Deuteronomul încheie acum un corpus care relatează dinamica istoriei lui Israel înspre țară. Deja în *Facere* țara le este făgăduită patriarhilor – la început mai vag, apoi tot mai precis, ca și când atracția țării e mai slabă cu cât epoca e mai îndepărtată și crește odată cu derularea timpului. Urmează ieșirea din Egipt ca premisă a deplasării spre țară. Legile date în Ieșire și Levitic nu se referă atât la un popor călător, ci la vremea când Israel va locui în țară. Cartea Numeri arată cât de anevoios este drumul spre țara făgăduită, mai ales când poporul își pierde răbdarea și se răzvrătește. În mod consecvent, generația din pustie e pedepsită să nu intre în țară. În Deuteronom, poporul a ajuns la granița țării, unde primește ultimile îndrumări și legi despre viitorul trai în țară. Cartea se încheie cu poporul care așteaptă să intre în țară.

Istorisirea Torei este întreruptă, deși logica ar fi cerut ca făgăduințele Domnului să-și afle împlinirea, arătându-se cum a ajuns Israel în țară¹⁵. Dar Tora are un final deschis. Istoria a început de două ori din acest punct. Odată în timpul lui Iosua, apoi după întoarcerea din exilul babilonian. Tora a devenit astfel o paradigmă atemporală, Legea putând fi aplicată în orice situație de nou început din istorie¹⁶. De aceea Legea are un statut aparte și o însemnătate inegalabilă față de cărțile care îi urmează în Vechiul Testament. Cultul sinagoga lă impărtășit această viziune în structura lecturilor cultice. Lectura în întregime a Torei – împărțită pe pericope săptămânale – pe parcursul unui an corepsunde noutății ei paradigmatică. Doar după citirea parașei din Tora se citește haftara din profeți, ca o aplicare și interpretare a celei dintâi¹⁷.

Cartea Iosua în viziune redacțională și canonică

Cartea Iosua¹⁸ descrie cum a fost cucerită țara făgăduită, în Pentateuh împărțirea ei între cele 12 seminții. După un capitol introductiv care face legătura cu sfârși-

¹⁵ Această încheiere abruptă a Pentateuhului și legătura între Deuteronom și cartea Iosua i-a făcut pe unii cercetători biblici să vorbească de un Hexateuh în loc de Pentateuh, incluzând și cartea Iosua în el. O altă ipoteză este cea deja numită a istoriei deuteronomiste, în care Deuteronomul este urmat de cărțile Iosua-2 Regi. În ambele cazuri se afirmă că forma actuală a canonului (Tora+restul cărților) este târzie și a rezultat în urma unei rearanjări a cărților biblice.

¹⁶ Braulik: „Das in der Tora Grundgelegte konnte sich auch künftig immer wieder und ganz neu entfalten“ (*ibidem*, p. 183).

¹⁷ Braulik: „Die christliche Auslegung und liturgische Leseordnung des AT im Blick auf diese Voranstellung der Tora gegenüber den anderen, sie letztlich nur auslegenden Büchern des AT noch viel zu lernen“ (*ibidem*, p. 183 ș.u.).

¹⁸ Cu privire la timpul compunerii cărții, sunt de menționat două opinii. Autorii clasici socotesc că această carte a fost scrisă cândva între epoca lui Iosua și perioada regalității, dar nu mai târziu de domnia lui David, căci în 6, 25 se spune că Rahab este încă în viață.

Alți autori observă mențiuni care nu puteau să provină decât din perioada celor două regate, deci după moartea lui Solomon. În 11, 21 se vorbește de munții lui Iuda și munții lui Israel, adică se folosește denumirea celor două regate. În 6, 24 se menționează casa Domnului, adică a templului din Ierusalim.

Majoritatea autorilor moderni socotesc că această carte a fost redactată în exil, ea făcând parte din istoria deuteronomistă. Redactorul a avut la dispoziție surse mai vechi, unele dintre ele chiar din epoca judecătorilor, altele din epoca regalității. Așa se explică datele cronologice contradictorii observate mai sus.

tul cărții Deuteronom, cap. 1-11 descriu cucerirea Canaanului de către israeliți sub conducerea lui de Iosua. Capitolele 12-22 relatează împărțirea țării cucerite între cele douăsprezece seminții, mai puțin cea a lui Levi. Capitolul 23 cuprinde testamentul lui Iosua – o recapitulare a celor întâmplare, cu îndemnul de a iubi pe Domnul și de a împlini legea lui Moise. Capitolul 24 este ecoul cap. 27 din *Dt*, și prezintă reîncheierea legământului la Sichem. Cartea se încheie cu moartea lui Iosua.

Se poate constata cum începutul și sfârșitul cărții fac referiri la Deuteronom. În ceea ce privește stilul capitolelor 23-24, acesta este clar deuteronomist, atât prin formulările tipice, cât și prin referirea explicită la supunerea față de lege, tema alegerii între a urma pe Domnul sau nu și reîncheierea legământului la Sichem, oprirea amestecului cu popoarele din țară – toate acestea fiind cuprinse în Deuteronom.

Intenția cărții din perspectivă canonică este de a arăta că țara făgăduită de Dumnezeu patriarhilor este dată acum israeliților. Cartea Iosua trebuie citită ca un epilog al Pentateuhului, în care se împlinește făgăduința primirii țării.

Pe de altă parte, din perspectiva istoriei deuteronomiste din care a făcut parte, cartea Iosua trebuie citită ca un prolog la 1, 2 Regi, unde se relatează pierderea țării făgăduite și primite. Țara pe care Dumnezeu a dat-o, Israel a pierdut-o, fiindcă nu a împlinit legea Domnului¹⁹.

Implicațiile viziunii canonice asupra cărții Iosua nu trebuie extrapolate în disputele politice din epoca modernă²⁰. Este adevărat că Domnul a dăruit țara israeliților. Însă, ținând cont de perspectiva redacției deuteronomiste, acest dar a fost unul condiționat de respectarea Legii²¹. Ideea că încălcarea Torei ar aduce cu sine și pierderea țării apare clar în discursul final al lui Iosua (23-24) în fața poporului, a cărui formă a fost dată de redacția deuteronomistă.

Cartea Judecătorilor, între trecut și viitor

Cartea Judecători cuprinde relatări despre perioada survenită după moartea lui Iosua până la instaurarea regalității, când persoane harismatice, numite judecători, au condus semințiile lui Israel în perioade de restriște²².

¹⁹ E. Noort, *Das Buch Josua* (EdF 292), Darmstadt 1998, p. 24: „So hat die Theologie des Landes im Josuabuch eine doppelte Funktion. Einerseits zeigt sie die Erfüllung von allem, was im Pentateuch an Landverheißung gesagt worden war. Andererseits bereitet sie durch die Größe der Gabe die Verlusterfahrung des Landes in den Vordenen Propheten vor.”

²⁰ Despre folosirea argumentul dreptului divin asupra țării în disputa israelit-palestiniană, a se vedea W. Dietrich, „Theopolitik”, *Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2002.

²¹ Exemple de neascultare față de Lege sunt date în cap. 7 și 22, 9-34. Vezi H. Niehr, „Das Buch Josua”, în E. Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, p. 195.

²² Aceștia sunt numiți judecători, deși activitățile lor nu sunt juridice. Dar și în documente extrabiblice (de ex. la Mari) se folosește termenul cu același sens ca și aici, de conducători. Judecătorii sunt în număr de 12, cifră care este aleasă pentru simbolismul ei, și perioada în care ei activează este cu aproximație între anii 1200 și 1050 î.Hr. Activitatea lor nu a fost continuă ci întreruptă de perioade de

Mai evident decât în cartea Iosua, se poate observa că această carte este compusă din izvoare de proveniență și extensiuni diferite, caracterizate de legendar și eroism. Unele dintre ele sunt dezvoltate, prezentând istoria unui personaj de-a lungul a două sau trei capitole. Altele se restrâng la un singur verset. Aceste izvoare au fost preluate în cadrul istoriei deuteronomiste.

În introducere se relatează pe scurt cucerirea țării, cu succesele și insuccesele raportate de israeliți. Astfel se enumeră o serie de orașe pe care evreii nu le-au putut cuceri sub Iosua (1, 17-36). Printre ele se află orașele de câmpie locuite de filistenii care aveau care de fier; de asemenea Ierusalimul, locuit de iebusei, care va fi cucerit de abia de David.

Această stare de lucruri este explicată într-un prolog teologic al cărții (2, 11-23). Deși Dumnezeu promisese israeliților toată țara, făgăduința nu s-a realizat din motive întemeiate. Căci dacă în vremea lui Iosua poporul a slujit Domnului, după moartea sa israeliții au părăsit pe Domnul și au mers după alți dumnezei. De aceea Dumnezeu a modificat făgăduința inițială și nu le-a dat toată țara. Aceste neamuri rămase în țară – filistenii și canaanii – vor duce războaie împotriva evreilor și îi vor supune.

Există o schemă teologică care se repetă în carte, și care aparține redactorului deuteronomist: israeliții părăsesc pe Domnul; atunci mânia Domnului se aprinde împotriva lor și trimite neamuri străine asupra lor. Ajunși în primejdie, israeliții strigă către Domnul. Atunci Dumnezeu le ridică un judecător din popor care să-i izbăvească de primejdia străină. Urmează o perioadă de pace, după care evreii uită iar de Domnul și etapele descrise mai sus se repetă. Limbajul folosit aici, ca și în alte pasaje din capitolul 6 (v.7-10) și 10 (v.6-16) este deuteronomist. Expresiile folosite sunt întâlnite atât în cartea Deut cât și în celelalte cărți ale istoriei deuteronomiste, mai ales în 1, 2 Regi. Asemenea expresii sunt: „fiii lui Israel au făcut ceea ce e rău în ochii Domnului” (2, 11); „au părăsit pe Domnul și au slujit baalilor și astartelor” (2, 11.13); „au mers după alți dumnezei” (2, 12); „fiii lui Israel au strigat către Domnul” (3, 9) etc. Aceste expresii corespund viziunii teologice deuteronomiste, conform căreia păcatul antrenează după sine pedeapsa divină, iar pocăința aduce iertarea păcatelor și izbăvirea din primejdiile pe care tot Dumnezeu le-a îngăduit.

Pe parcursul cărții, unii judecători (שופטים) sunt numiți și izbăvitori (sg. מוֹשִׁיעַ), fiindcă, în viziune deuteronomistă, prin ei Dumnezeu izbăvește²³ pe Israel de primejdiile abătute asupra poporului (6, 14.36-37; 10, 11-12). Însă chiar titlul juridic sugerează că acești izbăvitori au menirea să ajute pe Israel în respectarea dreptății²⁴. În viziunea redacției deuteronomiste, judecătorii reprezintă un tip ideal de conducător²⁵.

pace și liniște. Unii judecători au activat în paralel și activitatea lor s-a desfășurat numai în cadrul unora dintre seminții.

²³ În repetate rânduri se afirmă intervenția izbăvitoare a Domnului – în mod direct sau prin intermediul unui judecător: 2, 16.18; 3, 9.15; 6, 14-15; 36; 7, 7; 8, 22; 10, 1.11-12; 13, 5.

²⁴ H. Niehr, „Das Buch der Richter”, în E. Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, p. 201: „Das durch die Elemente »Abfall von JHWH – Notsituation – Klagegeschrei – Sendung eines *šofet* – Rettung« gebildete Geschichtsschema (2,11-19; 3,7-11) macht die

Pe de altă parte, cartea este deschisă spre viitor: și în exil se așteaptă intervenția izbăvitoare a Domnului, așa cum era cunoscută din epoca judecătorilor. Această carte a izbăvirii lui Israel dă mărturie despre bărbați animați de Duhul Domnului (3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6.19; 15, 14). Chiar dacă acțiunile lor sunt contrariante, ei anunță regalitatea – căci regele este unsul Domnului²⁶. Din perspectivă canonică și neotestamentară, cei unși au fost prefigurări ale Unsului. Aceste personaje, cărora Duhul le conferea o dinamică nefirească și prin care Domnul izbăvea pe Israel, anunțau venirea lui Iisus Hristos, asupra Căruia s-a odihnit Duhul Domnului (Is 11, 2), Izbăvitorul omenirii²⁷.

Cartea Rut: între cărțile istorice sau între aghiografe?

Cartea Rut își are locul binemeritat în partea canonului ebraic dedicată poeziei și înțelepciunii lui Israel, fiind scrisă într-un stil de o frumusețe aparte – o mică capodoperă a narațiunii ebraice²⁸. Măiestria literară se poate observa în jocurile de cuvinte, în conținutul simbolic al numelor²⁹ și din structura perfect echilibrată³⁰, chiar chiastică³¹, a cărții. Aceste elemente o apropie de cărțile istorice.

În Tanach, cartea Rut urmează după Cartea Proverbelor, care se încheie cu elogiul femeii virtuoză (Pr 31, 10-31). Astfel, cartea Rut apare ca exemplificare canonică a femeii virtuoză (רֹחַל אִשָּׁה Pr 31, 10), căci și Rut este, potrivit afirmației bărbatului Booz, o femeie virtuoză (רֹחַל אִשָּׁה Rut 3, 11).

forensische Konnotation unäbsehbar. Der *sofet* verhilft Israel zu seinem Recht, weshalb er auch als *mošia'* bezeichnet werden kann...“.

²⁵ Poate că instituția lor e văzută ca o alternativă la regalitate în perioada exilică/postexilică, cum crede Niehr (*ibidem*, p. 201). Pe de altă parte, așteptarea regelui mesianic nu a fost abandonată, cum se va arăta mai jos.

²⁶ De remarcat că în carte există două viziuni asupra regalității. Cea deuteronomistă, pentru care regalitatea este apreciată negativ, se constată cu ușurință în episodul despre Abimelec (9). Dar în ultimele capitole (17-21) ale cărții se face o adevărată pledoarie pentru regalitate, de vreme ce abaterile religio-morale descrise aici au fost posibile doar fiindcă „în vremea aceea nu era rege și fiecare făcea ce-i plăcea” (17, 6).

²⁷ TOB, p. 470: „Ces hommes préfiguraient le roi qui devait recevoir l'Esprit du Seigneur pour diriger le peuple avec justice, mais le roi lui-même annonçait le Messie sur qui reposerait l'Esprit aux multiples dons (Is 11, 2)”.

²⁸ Goethe o aprecia atât din punct de vedere formal, cât și pentru conținut: „das lieblichste kleine Ganze..., das uns episch und idyllisch überliefert worden ist” (după Zenger, „Das Buch Rut”, în *idem* ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer² 2004, p. 205).

²⁹ Toate numele sunt definitorii pentru caracterul sau destinul personajelor. Noemi = „cea plăcută”; Rut = „prietenă, apropiată”; Orfa = „cea care se abate, îndepărtează”; Mahlon = „cel bolnăvicios”; Chilion = „cel sfârșit, stins”; Booz = „în el este putere”; „Betleem = casa pâinii”.

³⁰ Cartea este o „novelă” în patru acte, fiecare construit din 3 scene: acțiune (cap.1 și 4) respectiv convorbire (cap. 2 și 3); decizie (cap.1 și 4) respectiv întâlnire (cap.2 și 3); femeile în Betleem (cap.1 și 4) respectiv discuție lămuritoare între Noemi și Rut (cap.2 și 3). Vezi mai detaliat Zenger, p. 204.

³¹ Capitolele 1 și 4, respectiv 2 și 3 prezintă o structură simetrică, deranjată doar de cronologia lui David din finalul cărții (4,18-22). Vezi Zenger, *ibidem*.

Toate manuscrisele Septuagintei inserează cartea Rut după cartea Judecători. Ordinea pare consacrată în listele canonice cele mai vechi din Biserica creștină³². Este această înșirare un capriciu al traducătorilor greci sau există motive de ordin intern și extern pentru a o justifica?

În ceea ce privește a doua chestiune, nu este exclus ca traducătorii să fi avut la îndemână un text ebraic diferit de cel (proto)masoretic, în care cartea Rut urma Judecătorilor. De pildă, cărțile Cronici au folosit ca principal izvor o versiune a cărților Samuel și Regi diferită de textul masoretic, care ne este cunoscută din manuscrisele de la Qumran și a fost folosită de traducătorii Septuagintei³³. Din păcate știm puțin despre canonul comunității qumranite,³⁴ încât e hazardat și cu totul neîntemeiat să credem că aici cărțile Cronici urmau cărților Regi, respectiv Rut era împreună cu Judecători. Existența unor fragmente din textul Septuagintei la Qumran duce la presupunerea că ordinea cărților din Alexandrină era cunoscută aici.

Dar există motive întemeiate de ordin intern care pledează pentru așezarea cărții Rut între cele istorice, respectiv după Judecători. Legăturile interne între Judecători și Rut nu pot fi trecute cu vederea. O mențiune din prologul cărții Rut încadrează întâmplările relatate în perioada judecătorilor: „în vremea când judecau judecătorii...” (1, 1). Desigur, mențiunea pare și aici redacțională³⁵, la fel ca și genealogia din finalul cărții³⁶.

Aluziile din Rut sunt și la adaosurile istorice din Judecători. Cele două cazuri relatate – idolatria danișilor și, mai ales, batjocorirea și uciderea unei femei de către

³² Vezi Ioan I. Ică jr., „Înapoi la Septuaginta – ordinea cărților Scripturii și uitatele ei semnificații teologice”, în *Tabor*, anul I, nr. 11 (2008), p. 5-25.

³³ Vezi G. Steins, „Die Bücher der Chronik”, în Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer⁵2004, p. 228.

³⁴ Folosirea termenilor „canon” și „Scriptură” nu este atestată literal la Qumran. Se poate vorbi cel mult de aprecierea de care anumite scrieri se bucurau și de o eventuală ierarhizare valorică. Singura „listă canonică” din Qumran, cuprinsă în documentul 4QMMT C17 confirmă structura tripartită („Cartea lui Moise, cărțile profeților și psalmii lui David”), fără însă să numească cărțile care intră în componență. Dar tot la Qumran, în 1QS I 3, se vorbește doar de „Moise și profeți”. Ambele formulări canonice sunt cunoscute în epoca neotestamentară, după cum reiese din Lc 24, 44, respectiv Lc 16, 31; 24, 27. Nu trebuie uitat că descoperirile din Qumran atestă existența textelor biblice lângă unele care nu au intrat ulterior în canonul ebraic (de ex. Iisus Sirah) și alături de scrieri extrabiblice: apocrife, comentarii sau texte proprii, între care se numără imnele comunității sau Pentateuhul în varianta sulului de la Templu (diferit de textul biblic). E greu de crezut că acestea din urmă erau conștientizate în comunitate ca „de mână a 2-a” și inferioare textelor biblice. Vezi H.-J. Fabry, „Der Text und seine Geschichte”, în Zenger ș.a. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer⁵2004, p. 41; 54 ș.u.

³⁵ Formularea „când judecau judecătorii” nu are nici o continuitate în cuprinsul cărții. În singura scenă care relatează o chestiune juridică (4, 1 ș.u.) nu e folosit nici substantivul „judecător”, nici verbul „a judeca”. Dacă se omite această notiță, introducerea („și a fost o foamete...”) e suficientă, ba chiar tipică pentru episoadele din viața patriarhilor din Facere (Fac 12,10 ș.u.; 26,11 ș.u.).

³⁶ Genealogiile încep de obicei un capitol, un episod sau o scriere biblică (Fc 5; 11, 10; Mt 1), deci nu sunt lăsate ca epilog. Fac 11,27-32 reprezintă introducerea la istoria patriarhilor din 12 ș.u. (J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, p. 235). Cel mult Lc 3, 23-38 poate fi invocată ca asemănare, dar aici genealogia încheie capitolul, nu și cartea.

locuitorii din Ghibea – nu pot decât să lase un gust amar și să arunce o lumină îndoielnică asupra moralității epocii judecătorilor. Adaosurile istorice din finalul cărții provin din perioada regalității, când instituția aceasta era (încă) privită favorabil. Această pledoarie pentru regalitate putea să caracterizeze perioada regalității,³⁷ mai puțin epoca ultimă a ei și perioada exilică³⁸. O lectură a cărții Rut din perspectiva canonului LXX are ca punct de plecare locul comun al acțiunilor din *Jd* 19 și *Rut* 2 ș.u. Apare evident contrastul între Betleemul pașnic și plin de speranță al Noeminei și violența și crima de o cruzime inimaginabilă a cărei victimă este o femeie din Betleem (*Jd* 19)³⁹. Cititorul constată cu uimire câtă energie se depune în toate semințiile lui Israel pentru a pedepsi o abatere de la legea ospitalității, în vreme ce nimeni nu îl sancționează pe levit pentru indiferența, pasivitatea și complicitatea sa la crima locuitorilor din Ghibea⁴⁰. În comparație cu noblețea sufletească a lui Booz sau cu solidaritatea întru suferință dintre Rut și Noemina, comportamentul bărbaților din Judecători 19 nu poate decât să scandalizeze.

Există apoi în cuprinsul cărții Rut trimiteri și aluzii la tradițiile despre patriarhi din Facere, precum și la textele legislative din Levitic și Deuteronom⁴¹, care sugerează preocuparea acestei cărți pentru problemele controversate legate de statutul femeii în epoca postexilică⁴². Și din această perspectivă cartea Rut poate să stea între cele istorice.

În fine, orientarea cărții spre viitor în iudaism și în creștinism rezultă din mențiunea despre descendența lui David, și prin el a Mântuitorului, din Rut.

Cărțile 1, 2 Samuel și regele mesianic

Cărțile 1, 2 Samuel au format în vechime o singură carte. Împărțirea în două cărți apare abia în LXX, care oferă de altfel și un text mai scurt al cărții. Potrivit Alexandrinei, numele cărților este 1, 2 Regi. Împărțirea în două cărți a fost preluată și de Vulgata, iar din sec 16 și de edițiile bibliei ebraice. Dar în timpul lui Iosif Fla-

³⁷ Astfel cei mai mulți autori, care afirmă că aici avem o viziune deosebită de cea antimonarhică a redacției deuteronomiste. Vezi H. Niehr, *ibidem*, p. 219 ș.u.

³⁸ Dar putea să corespundă și așteptărilor de refacere a regalității în epoca postexilică (astfel U. Becker, *Richterzeit und Königtum*, BZAW 192, Berlin 1990).

³⁹ Zenger, p. 208: „Mit seiner Bethlehem-Geschichte ist es eine Gegengeschichte zur Bethlehem-Geschichte vom Sexualmord an der Frau des Leviten Ri 19-20.”

⁴⁰ Legea ospitalității primează în fața legăturii cvasi-matrimoniale sau filiale: cei doi bărbați efraimiți sunt dispuși să-și dea fiica și, respectiv, concubina spre batjocorire în schimbul integrității oaspetelui și onoarei gazdei. Levitul doarme liniștit în timpul violului colectiv, iar dimineața, când își găsește femeia căzută în pragul casei, nu găsește să spună alte cuvinte decât: „scoală-te ca să mergem!”. În continuare o taie cu un cuțit în 12 părți și trimite câte o bucată din trupul femeii la toate semințiile israelite, pentru a demonstra nelegiuirea ghibeonitilor! Toate semințiile se solidarizează în pedepsirea beniaminiților, dar numai autorul se distanțează de moravurile acestei epoci („în vremea aceea nu era rege...” 17, 6; 18, 1; 19, 1; „...și fiecare făcea cum i se prea lui” 21, 25).

⁴¹ Fac 12; 19, 30-38; 24; 38; Lev 25; Deut 23, 3-5; 25.

⁴² Zenger, p. 205 ș.u.

viu, aceste cărți formau o singură carte, ca de altfel și cărțile 1, 2 Regi, 1, 2 Cronici, Ezra și Neemia.

Numele de cărțile lui Samuel provine de la faptul că, potrivit tradiției rabinice, autorul cărților a fost Samuel, iar după moartea lui, profeții Natan și Gad au continuat scrierea. Iudaismul interpreta astfel nota din *1 Par* 29, 29-30, potrivit căreia acești profeți au avut o activitate literară.

Sfârșitul cărții 2 Samuel este oarecum forțat, întrucât el întrerupe firul narațiunii despre succesiunea la tronul lui David, care se continuă în primele două capitole din 1 Regi. Separarea cărților 1, 2 Samuel de 1, 2 Regi a fost favorizată de inserția capitolelor 21-24 în 2 Samuel.

Deși ansamblul Iosua – 2 Regi apare în exilul babilonian sau în preajma lui, materialele pe care redactorul le-a unit sunt mai vechi⁴³. Redactorul deuteronomist a format din ele o singură scriere, intervenind pe alocuri în narațiune. Mâna redactorului poate fi recunoscută în *1 Sam* 8 și 1 S 12, unde regalitatea este criticată, ca și cum de la bun început ea a fost contrară voinței divine. Părțile mai vechi sunt însă favorabile regalității, socotind că regele a fost ales de Domnul (*1 Sam* 10,24).

Denumirea dată în LXX cărților 1, 2 Samuel are în vedere caracterul lor istoric. Ni se înfățișează în paginile lor trecerea de la epoca judecătorilor la cea a regalității și istoria primilor regi ai lui Israel: Saul și David. De aceea, denumirea de 1, 2 Regi este potrivită, după cum și considerarea celor 4 cărți ale Regilor ca un întreg corespunde intenției redactorilor istoriei deuteronomiste, unde cărțile nu erau separate.

Din perspectivă canonică, dimensiunea profetică a cărților nu rezultă doar din personajele care îndeplinesc această slujire, ci, mai ales, din imaginea mesianică legată de David. Un loc aproape central în ansamblul celor două cărți îl ocupă capitolul 7 din *2 Sam*. Domnul îi făgăduiește fostului păstor prin profetul Natan că dinastia sa va fi veșnică, urmașul lui David îi va fi fiu, iar împărăția lui nu va avea sfârșit (v. 12-16). Se socotește că acest text a apărut în epoca exilului⁴⁴, ca o concretizarea a speranțelor mesianice ale iudaismului, dar nu se poate exclude o formă mult mai timpurie a acestei profeții în epoca regalității⁴⁵. Evenimentul acesta este profetic nu numai prin faptul că se referă la viitor, întrucât vestirea celor ce urmau să se întâmple definește profetismul israelit doar parțial. Profetul mijlocește cuvântul Domnului pentru Israel. Acest cuvânt este de obicei unul care anunță judecata, dar și mântuirea

⁴³ Este uimitor exactitatea descrierii evenimentelor și personajelor, mai ales în istoria succesiunii la tronul lui David. Astfel revolta lui Abesalom pare a fi descrisă de un martor al evenimentelor. Realismul cu care sunt descrise personajele este un indiciu despre contemporaneitatea autorului cu evenimentele. Cele trei părți, istoria lui Samuel și Saul, ascensiunea lui David la tron, precum și succesiunea la tronul lui David au putut fi scrise astfel de autori care au fost martori sau contemporani cu aceste evenimente.

⁴⁴ Niehr, *ibidem*, p. 215.

⁴⁵ Este de presupus că deuteronomiștii au prelucrat o tradiție dintr-o vreme în care dinastia din regatul Iuda părea consolidată și perenă. Vezi *TOB*, p. 524. Cu atât mai remarcabil este faptul că, după desființarea monarhiei, profeția n-a fost uitată, ci a constituit un nou crez al comunității iudaice, o „garanție a eternității datorite de Dumnezeu casei lui David” (*Ibidem*).

care va urma judecății și pedepsirii poporului. Ori, cuvântul lui Natan vorbește despre vremea mesianică, care este o vreme a mântuirii, prefigurând cuvintele arhanghelului Gavriil rostite Fecioarei: moștenitor al tronului lui David, Iisus se va numi fiul celui Preaînalt, iar împărăția lui nu va avea sfârșit (*Lc 1, 33*).

Cărțile 1, 2 Regi: procesul regalității, apologia profetismului și speranța mesianică

Aceste cărți cuprind o perioadă lungă din istoria Israelului, care începe cu ultimele zile ale regelui David și sfârșește cu exilul babilonian. În toată această perioadă, forma de guvernare a evreilor a fost regalitatea. De aici și numele cărților. Ele relatează istoria prin prezentarea regilor care s-au succedat la tron în regatul întemeiat de David, iar după moartea lui Solomon, în cele două regate.

Istoria regilor prezentată în aceste cărți se extinde pe o perioadă de aproape 400 de ani. Este firesc că autorul cărților nu a putut fi martor la toate evenimentele descrise, ci cel mult la o parte din ele. Pentru a evoca o istorie atât de îndelungată, autorul folosește izvoare, unele din ele fiind indicate⁴⁶. Pe lângă izvoarele amintite mai sus, există izvoare pe care autorul nu le menționează. Astfel sunt narațiunile despre profeți, mai ales cele despre Ilie și Elisei⁴⁷. Aceste narațiuni își au originea în mediile profetice din Regatul de Nord. Ucenicii profeților, numiți fiii profeților, au cules cuvinte, fapte și minuni săvârșite de părinții lor duhovnicești, Ilie și Elisei⁴⁸. S-au format astfel cicluri de istorii despre Ilie și despre Elisei. Acestea au fost introduse în cadrul istoriei despre regii în timpul cărora ei au activat. Redacția cărților a avut loc în exilul babilonian. În *2 Rg 25, 27-30* se descrie pesemne un eveniment contemporan – reintrarea în grații a regelui deportat Ioiachin⁴⁹.

Cărțile Regilor sunt cele mai critice la adresa regalității dintre cărțile istorice. Teologia cărții este cea deuteronomistă. Pentru redactorul deuteronomist/redactorii deuteronomiști, regalitatea este vinovată de catastrofa națională, de exilul asirian și apoi de cel babilonian, de dispariția regatului înființat de David. Nu politica regilor este condamnată, ci atitudinea lor religioasă. Toți regii, atât cei din Nord, cât și cei din Sud sunt evaluați pe criterii religioase. În măsura în care politica lor religioasă a corespuns cu prescripțiile din legea lui Moise, sau cu conduita religioasă a lui David,

⁴⁶ Astfel, el trimite la „cartea faptelor lui Solomon” pe cei care vor să știe mai multe despre înțeleptul rege (*1 Rg 11, 41*). Autorul a utilizat documente oficiale atunci când înșiră funcționarii de la curtea lui Solomon. Alte izvoare utilizate au fost analele regale. Adesea după ce prezintă un rege din Regatul de Nord, autorul face trimitere la „cronica regilor lui Israel” (*1 Rg 14, 19*), respectiv la „cronica regilor lui Iuda” pentru regii din regatul de Sud (*1 Rg 14, 29*). Cu alte cuvinte, autorul a extras din aceste cronici o parte din informații, iar celor care doresc să știe mai mult le indică aceste izvoare.

⁴⁷ Se poate constata ușor diferența dintre stilul viu al acestora și stilul schematic, stereotip, al istoriei regilor.

⁴⁸ Fenomenul poate fi asemănat cu apariția apoftegmeilor părinților deșertului în creștinismul primelor 4 secole.

⁴⁹ Vezi nota 12.

ei sunt apreciați. Dar din totalitatea regilor, doar doi primesc un verdict pozitiv: Iezechia și Iosia, ambii din regatul Iuda. Tonul este în rest dat de verdictul: „el a făcut ceea ce este rău în ochii Domnului”, îndepărtându-se de legea Domnului, fie prin idolatrie (cultul vițelului de aur introdus de Ieroboam în Nord, la Betel), fie prin închinarea la dumnezei străini, fie prin înființarea de altare în afara Ierusalimului – căci singurul loc legitim de cult e Templul din Ierusalim (*Dt* 12). Trei regi devin paradigme negative din acest punct de vedere: Ieroboam, Ahab și Manase. Păcatele adunate ale regilor au atras pedeapsa catastrofei naționale și robia. Comentariul făcut de autor în *2 Rg* 17, 7-23 reprezintă o sinteză istorică și o reflecție teologică asupra istoriei celor două regate.

Opusul regalității – instituția care a dus pe Israel în păcat – îl reprezintă profeții. Potrivit legii deuteronomice referitoare la regi (*Dt* 17,14 ș.u.), monarhii aveau întâi de toate responsabilități față de popor. În realitate, profeții sunt cei care au acționat ca adevărați regi ai lui Israel, păstrând calea credinței adevărate și îndemnând la ascultarea lui Dumnezeu. Prin ei Dumnezeu a dat o șansă lui Israel. Dacă ar fi ascultat de profeți, soarta poporului ar fi fost alta. Narațiunile profetice din carte demonstrează cu prisosință această idee a redactorilor⁵⁰. Ahia, Mihea ben Imla, Ilie, Elisei, Isaia și ceilalți profeți care apar în cărțile Regilor se comportă ca adevărați regi, înfruntându-i pe regii reali când aceștia se închină la dumnezei păgâni sau comit nedreptăți sociale. Voia Domnului a fost adusă la cunoștința regilor prin intermediul profeților. Dacă profeții ar fi fost ascultați, alta ar fi fost soarta poporului⁵¹.

În ciuda apologiei profetismului, persistă imaginea unei regalități ideale, al cărei reprezentant prin excelență e David. Prototip al regelui ideal, el este și o prefigurare a lui Mesia. Istoria a demonstrat că regalitatea a eșuat, dar acest eșec a fost posibil doar fiindcă conducătorii lui Israel și Iuda s-au abătut de la paradigma davidică. Regii sunt judecați în mai multe rânduri având idealul Davidic drept măsură (*1 Rg* 3, 3; 15, 11; *2 Rg* 13, 2; 18, 3; 22, 2, dar și *1 Rg* 11, 12; 14, 8). Promisiunea făcută de Dumnezeu lui David (*2 Sam* 7,12-16) rămâne neschimbată (*1 Rg* 11, 36; *2 Rg* 8, 19). De aceea cărțile Regilor se încheie cu o mențiune aparent ne semnificativă, prin care transpare însă o speranță: urmașul lui David este primit la masa regele babilonian, intrând în favorurile acestuia. E un semn că făgăduința lui Dumnezeu n-a fost anulată.

Observăm și în cărțile 1, 2 Regi aceeași dualitate istorie-profetism sau trecut-viitor pe care am observat-o în cărțile Judecători (și Rut) și Samuel și care caracterizează corpul numit fie „cărți istorice”, fie „profeții anteriori”. Din punct de vedere

⁵⁰ Este foarte probabil ca introducerea narațiunilor profetice în istoria deuteronomistă să aparțină unei redacții puternic influențate de profetism (notată cu DtrP), care a prelucrat istoria deuteronomistă (DtrG). O a treia redacție a fost una de orientare nomică (DtrH), pentru care Templul și Legea joacă un rol decisiv în aprecierea istoriei. Teza a fost propusă de susținut R. Smend, W. Dietrich și T. Veijola. Vezi W. Dietrich, „*Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*”, Göttingen 1972.

⁵¹ Vezi C. Oancea, *Narațiunile profetice din Cartea 1 Regi. Introducere, traducere și comentariu*, Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 22-29.

canonic, ambele denumiri își au justificarea lor. Ele sunt istorice, și în această calitate prezintă intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu în trecutul lui Israel. Dar ele sunt profetice prin deschiderea lor spre viitor, prin sfârșitul lor deschis și orientarea constantă spre Noul Legământ, prin așteptarea mântuirii pe care Domnul a gătit-o și care s-a împlinit în Iisus Hristos.

Abstract: *Known in the Hebrew Bible as the “Former Prophets” (ספרים ראשונים, nebi'im ri'sonim), the Books of Joshua, Judges, 1 and 2 Samuel, 1 and 2 Kings are historical books. The Judaic term is fully legitimate as 22 of the 47 chapters of the Books of 1 and 2 Kings are accounts of the life and work of several prophets. From an editorial point of view, these books are part of the first historiographical attempt focused on the Old Israel, currently termed “The Deuteronomistic History” – in fact a theology of Israel's history from the entry to the exile. If the Deuteronomy was initially part of this opus, after the post-exile edition of the Pentateuch it was detached from the Deuteronomistic History to become the fifth book of the Torah. The delimitation between the Deuteronomy and the Book of Joshua, and between the Torah and the Books of Joshua and 2 Kings, is attributable to a theological conception: if the Torah becomes the fundament of post-exilic Judaism, the Joshua-2 Kings corpus represents a first interpretation of the Torah in the history of Israel, after the entry to the Promised Land. The term “Former Prophets” might have emerged from this conception. The institution of the prophecy is proclaimed in Deuteronomy 18, which is materialized in the history of Israel after the settlement in the Land (Joshua-2 Kings). The delimitation between the Books of Joshua through 2 Kings and the Deuteronomy during the post-exilic period also involved a reflection upon the future of Israel of that time. The Book ends with the image of the people waiting to enter to the new land. The Torah has thus an open ending. The history started at this point during Joshua's time, then after the return from the Babylonian exile. Therefore, the Torah became an atemporal paradigm, applicable to any initial stage in history. There is a history-prophetism/past-future duality Judges, Samuel, 1 and 2 Kings, which present the abovementioned corpus as either “historical books” or as “former prophets”. From a canonical point of view, both terms are legitimate. They are historical and they present the redeeming intervention of God in Israel's past. Nevertheless, they are also prophetic through their openness towards the future, through their open ending and their constant orientation towards the New Covenant, through the anticipation of the redemption prepared and accomplished by Jesus Christ.*

Influența Sfântului Diadoh al Foticeei asupra spiritualității simțirii minții în Apus

Ierom. Asist. Dr. Vasile BÎRZU

Posibila prezență pentru o perioadă destul de lungă a Sfântului Diadoh al Foticeei († 485) în Cartagina, începând de pe la anul 474, educând pe viitorul episcop Eugen al Cartaginei (481-505), și lăsând astfel moștenire Bisericii „strălucitoare precum stelele, opere așa de numeroase pe care le-a consacrat dogmei catolice”, după cum se exprimă episcopul african Victor de Vita¹, a fost cu siguranță calea pe care învățătura Sfântului Diadoh s-a putut răspândi în Biserica Africană și de aici în Biserica Apuseană.

Cel ce a preluat, a prelucrat și a adus din nou în Biserica de Apus învățătura Sfântului Diadoh a fost preotul african Iulian Pomerius, născut în Mauritania, în Africa de Nord, și care a deschis o școală de retorică în Arles, în Galia, pe la anul 497, educându-l aici pe viitorul episcop de Arles, Cesarie. Elemente din spiritualitatea Sfântului Diadoh se regăsesc în prima carte a tratatului său, „*De vita contemplativa*”², pe care Iulian Pomerius îl scrie ca și conducător spiritual (abba) al unor mănăstiri din Africa sau al unei asociații de clerici organizați într-un mod de viață comunitar, existentă în Arles. Autoritatea acestei funcții, de conducător duhovnicesc al acestor comunități, era dublată în persoana presbiterului Iulian de o reală vrednicie și experiență duhovnicească, atestată în epocă de corespondența dintre episcopii Ruricius de Limoges și Aeonius de Arles, ce încearcă, fără a reuși, să-l determine pe presbiterul Iulian a se muta la Limoges pentru a-i lărgi cercul auditorilor. Această autoritate e atestată și de continuatorul lui Ghenadie al Marsiliei, Isidor de Sevilla, la întocmirea cronicii *De viris illustribus*, unde se relatează că Iulian „trăiește încă, într-un mod de viață vrednic de Dumnezeu, potrivit slujbei și treptei sale.”³

Tocmai această vrednicie reală, asociată cu datele biografice arătate, precum și cu elementele sau temele de spiritualitate de inspirație diadohiană, întărește convingerea că presbiterul african Iulian Pomerius a putut moșteni direct ori indirect învățătura duhovnicească a Sfântului Diadoh. Să se fi format presbiterul Iulian asemenea și alături de viitorul episcop Eugen al Cartaginei la aceeași școală a Sfântului Diadoh aflat în exil? Datele istorice nu ne permit a afirma cu siguranță, însă perioada de timp foarte scurtă exclude oricum formarea duhovnicească a presbiterului Iulian pe lângă Eugen al Cartaginei. Probabil, dacă nu prin ucenicie directă, atunci cel puțin

¹ Victor de Vita, *De bello vandalico* (I, 5, 22), CSEL, VII, ed. 1881.

² ML 59, 415-520 și traducerea engleză în ACW nr. 4, Julianus Pomerius, *The contemplative life*, traducere și adnotare de Mary Josephine Suelzer, Ph. D., The Newman Press, London.

³ *De viris illustribus*, 25, 31, ML 83, 1096A.

prin intermediul „operelor strălucitoare precum stelele” ale Sfântului Diadoh, răspândite în Africa, a putut lua contact presbiterul Iulian cu învățătura duhovnicească diadohiană. Salvarea de către Cesarius de Arles, educat în Galia de presbiterul Iulian, a operelor Fericitului Augustin și probabil și a altor opere ale Bisericii Africane printre care și „operele strălucitoare” diadohiene din fața persecuției vandale, nu poate fi înțeleasă, așa cum bine arată C. F. Arnold, decât ca petrecându-se odată cu retragerea, cândva înainte de 484, din Africa în Galia la Arles, a presbiterului Iulian Pomerius cu multe cărți ale Sfinților Părinți ai Bisericii africane, pentru a-l educa la Arles, pe la 497, pe viitorul episcop Caesarius de Arles⁴.

Doar această filieră a moștenirii bogatei tradiții a Bisericii Africane de către Biserica apuseană de pe continentul european poate explica într-un mod acceptabil prezența și sinteza, în opera presbiterului Iulian Pomerius precum și în cele ale altor sfinți, a elementelor tematice comune atât spiritualității răsăritene mult mai mistice de origine sigur diadohiană, cât și a spiritualității apusene mult mai pastorale și moralizante, într-o perioadă de peste o mie de ani (474 – 1570) de lipsă a unei traduceri directe în latină a *Capetelor gnostice* ale Sfântului Diadoh. Prezența în tradiția manuscrisă a *Centuriei gnostice* diadohiene a unor manuscrise din veacul IX, X în spațiul apusean⁵, atestă cu siguranță cunoașterea și improprierea de către Biserica apuseană a învățăturii mistice a Sfântului Diadoh.

Influența transmisă de Sfântul Diadoh în Apus se vedește din prezența în tratatul *De vita Contemplativa*, a unor teme specifice de inspirație răsăriteană, folosite de presbiterul Iulian în descrierea echilibrului dintre viața contemplativă și cea activă, pe care intenția pastorală a tratatului vrea să îl elucideze.

Prelucrarea, detalierea acestor teme până la identificarea lor doar ca idei similare îmbrăcate într-o semnificație și context aproape nou, pastoral, vedește pe de o parte o influență mai îndepărtată a ideilor specifice Sfântului Diadoh, posibil prin intermediul unei tradiții orale, iar pe de altă parte tocmai aceeași continuitate în Apus a modelului vieții și propovăduirii apostolice, în care s-a format și Sfântul Diadoh, transpus acum în mediul mult mai uman și misionar apusean, marcat de teologia augustiniană.

Principalele idei similare celor diadohiene regăsite în *De vita contemplativa* a presbiterului Iulian Pomerius sunt: renunțarea la lume și la plăcerile ei a celor ce voiesc să se împărtășească din bucuriile vieții contemplative; relativitatea stării de desăvârșire și cunoaștere atinse în această viață, față de desăvârșirea vieții viitoare; necesitatea conformității vieții virtuoaase a preotului sau a episcopului cu propria predică misionară; credința ca instrument al călătoriei spirituale a sufletului; căutarea slavei lui Dumnezeu, iar nu a oamenilor; tema celor patru virtuți cardinale ale sufletului.

⁴ Cf. C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche in seiner Zeit*, Leipzig 1894, p. 84, apud ACW nr. 4, introd., p. 3.

⁵ Eduard Des Places, *Diadoque de Photice...* S. Ch. 5, Paris 1966, p. 70, 71 – Existența manuscriselor B, G, N cu influențe în scrierea lor specifice Italiei meridionale, atestă prezența în Biserica apuseană pe la sfârșitul sec. al X-lea, la anul 965 – a operei Sfântului Diadoh.

Presbiterul Iulian subliniază necesitatea exersării omului în viața contemplativă deoarece, în viața viitoare, când oamenii „vor primi cetățenia în patria cerească”, mintea lor va fi deschisă, transparentă în același fel în care se înfățișează ochilor trupești chipurile sau formele trupești⁶; de aici necesitatea unei minți curate, spiritualizate, debarasate de toate chipurile, formele și grijile lumești.

La fericirea contemplației veșnice vor merita să ajungă, spune presbiterul Iulian, „cei care renunță la toate lucrurile prezente de dragul lucrurilor viitoare, și, fiind înălțați de la grijile lumești, care uneori împiedică progresul, celor ce încearcă a vieții în mod perfect, la acea minunare a contemplației divine, depășesc chiar însăși afectele cărnii (trupului) propriu”⁷.

Temă diadohiană a lepădării de lume și de grijile lumești pentru ca sufletul să se poată bucura de mângâierile harului în propria simțire, e îmbrăcată cu un conținut ce analizează moral efectele acesteia. „Disprețuind toate lucrările de jos, care foarte adesea dărmă la pământ sufletele care simt siguranță, încredințare (*plerophoria*) datorită sfințeniei vieții lor trecute, omul chiar dobândește lucrările cerești, și e purtat într-atât de aproape de lucrările divine, după cât el urcă deasupra tuturor lucrărilor omenești printr-o dorință de desăvârșire.”⁸ Se observă la Iulian Pomerius, la fel ca la Sfântul Diadoh, aceeași evaluare a simțirii sufletului plină de siguranță, certitudine, ca și criteriu al edificării vieții de sfințenie, urmată de expresii evocând încredințarea sufletului de realitățile vieții veșnice. Omul care disprețuiește lucrurile de jos „se încredințează că, dacă cu voința neșovăielnică, va prefera aici viața contemplativă onorurilor nesigure, bogăției cu anxietatea ce o aduce și plăcerilor efemere, el va găsi adevăratele cinstiri, bogăția fără grijă și desfătarea veșnică, când va ajunge la desăvârșirea virtuții contemplative în acea binecuvântată viață, unde el va fi prin răsplătirea lui Dumnezeu”⁹.

La fel ca la Sfântul Diadoh „viața contemplativă, chiar de pe pământ desfată pe iubitorii ei printr-o simțire a binecuvântărilor viitoare și iluminează cu darul înțelepciunii duhovnicești pe cei care se dedică ei cu întreaga putere a minților lor, într-atât cât e posibil în această viață.”¹⁰

Această iluminare realizată de har în această viață e nedesăvârșită în raport cu cea pe care o vor avea sufletele în viața viitoare. Distincția paulină reliefată, de asemenea, de Sfântul Diadoh între „umblarea prin credință, iar nu prin vedere”, pentru a arăta conținutul și modul cunoașterii prin simțirea minții, e dezvoltată de presbiterul Iulian pentru a descrie modul cum sufletul va vedea pe Dumnezeu în veșnicie, când nu va mai avansa prin credință ca acum, ci va „vedea cu nesățioasă desfătare acea viziune spre care a venit călătorind în mod duhovnicesc prin credință”¹¹.

⁶ Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, cartea I cap. 4, l., ML 59, col. 415-520.

⁷ *Ibidem*, cartea I, cap. 5, cf. 2 Co 5, 4, KG 90, *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. I, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae (FR I), Ed. Harisma, București, 1993, p. 465.

⁸ *Ibidem*, cf. KG 29, 34, FR I, p. 425-428.

⁹ *Ibidem*, cartea I, cap. 5, cf. KG 16, 18, 27, 29, 96, FR I, pp. 420-421, 424-426, 470-471.

¹⁰ *Ibidem*, cf. KG 72 (131, 17-24), KG 89, FR I, pp. 449, 464.

¹¹ *Ibidem*, Cartea I, cap. 6, cf. 2 Co 5, 7, KG 36, 40, FR I, p. 429.

Această „venire prin călătoria spirituală a sufletului prin credință e exact efortul depus de suflet pentru a crea dispoziția” (διὰθέσει) sufletească diadohiană pentru a se realiza „întâlnirea, unirea (συνουσία) dintre un înger și un suflet” în cadrul viziunilor¹². Pe pământ sfinții l-au văzut pe Dumnezeu într-o formă creată pe care El a asumat-o la întrupare sau pe care a luat-o adesea în istorie pentru a Se revela. Presbiterul Iulian spune că „fără forma unei creații vizibile, în care El S-a revelat când și căruia dintre drepți a vrut, conform necesității vremurilor, El nu a putut fi văzut, nici nu ar putea fi văzut acum”¹³. „Nimic din creația vizibilă nu va scăpa ochilor trupești pentru că vederea trupurilor nestricăcioase va fi fără îndoială nestricăcioasă”¹⁴.

La această stare de iluminare incoruptibilă, spune părintele Iulian, drepții vor ajunge după ce „vor sfârși pelerinajul spre patria de sus, și când nestricăciunea (imortalitatea) binecuvântată va fi îmbrăcat mortalitatea noastră...”¹⁵. Iulian Poemerius folosește, astfel, asemenea sau urmând Sfântului Diadoh, dar și tradiției augustinene, tema goliciunii adamice reîmbrăcate în harul divin. Omul dedicat vieții contemplative, spre deosebire de cel dedicat vieții active, „prin sfintele virtuți leapdă, depășește toate simțămintele care afectează în diferite feluri viața muritorilor, pentru ca liber de orice dorințe și tulburări să se bucure de binecuvântata liniște; ... el dorește a fi îmbrăcat cu veșmântul imortalității ca unul ce se află gol”¹⁶. Această stare de nepătimire, nestricăciune și de imortalitate desăvârșită, e împlinirea idealului isangheliei, foarte comun părinților tradiției răsăritene, precum Evagrie și alții. „Fără întârzieri de timp sau piedici din cauza greutății, vor fi trupurile înzestrate cu imortalitate”; se vor putea mișca acolo unde vor vrea; „fără vreo dificultate, trupul atunci spiritualizat, va urma oriunde duhul dorește să meargă cu o egalitate exact întocmai cu cea a fericirii îngerilor”¹⁷.

Împotriva alipirii de lume, prezbiterul Iulian reliefează, la fel ca Sfântul Diadoh, necesitatea „căutării slavei lui Dumnezeu, iar nu a oamenilor și a lumii”¹⁸. Prezbiterul Iulian condamnă falsele virtuți ce fățarnicesc pe cleric, militând pentru o viață virtuoasă conformă cu predica sau, în limbajul Sfântului Diadoh, „cu harisma cuvântării de Dumnezeu”¹⁹. Iulian dezvoltă această temă mai mult pe plan pastoral fără a reliefa, precum Sfântul Diadoh, implicațiile mistice iluminatoare ale acestei harisme. Preotul trebuie „nu numai prin trăirea unei vieți curate să-i instruiască pe alții prin exemplul personal al vieții, ci, de asemenea, predicând plin de credință, să pună sub ochii fiecăruia propriile păcate”²⁰.

¹² Cf. *Vedere* 27 (178, 9).

¹³ Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, cartea I, 10, cf. *Vedere* 21 (175, 20-26)

¹⁴ *Ibidem*, cartea I, 11, cf. *Vedere* 29 (179, 17-22).

¹⁵ *Ibidem*, cartea I, 10, cf. 2 Co 5, 4, KG 90, FR I, 465.

¹⁶ *Ibidem*, cartea I, 12, cf. KG 89 (149, 19-20): καὶ ἑστωτας γυμνους ... , KG 65 (125, 20-22): ἐσθητα τῇ γυμνότητι; cf. și KG 52, 56, FR I, pp. 436, 437-438, 444, 464.

¹⁷ *Ibidem*, cartea I, 11, cf. *Vedere* 27 (178, 2-7)

¹⁸ *Ibidem*, cartea I, 13, cf. KG 12 (90, 5-6), KG 18 (94, 12), FR I, p. 421.

¹⁹ Cf. KG 66, 67, FR I, pp. 445-446.

²⁰ *Ibidem*, cartea I, 20, cf. KG 66, 67, FR I, pp. 445-446.

Un episcop care, punând pe locul doi grija poporului încredințat lui, dorește mai mult bunurile acestei vieți decât pe cele ale celeilalte ce va veni, nu va predica perseverența celor drepti, penitența celor vrednici, abținere de la lume a celor convertiți, pedeapsa viitoare celor înstrăina, etc.²¹

Deși lipsa unor mărturii concrete și sigure nu permite afirmarea existenței unui impact direct și transmiterea directă, la un anume scriitor duhovnicesc, a tradiției diadohiene în spațiul apusean, totuși prezența în Biserica catolică a unei tradiții manuscrise a *Centuriei* diadohiene, atestă o continuitate a inspirației și rodirii din ideile și temele sale majore, atât până în preajma Schismei din 1054, cât și după acest moment.

Fără intenția de a transforma identificarea influențelor diadohiene la misticii apuseni într-o urmărire a evoluției școlii simțirii sufletului în general, totuși, pentru întregirea deplină a cadrului apusean în care cu siguranță învățătura mistică diadohiană s-a răspândit, ca una necesară de a fi cunoscută de către duhovnici sau confesori pentru a conduce sufletele pe căile desăvârșirii duhovnicești, considerăm esențială reliefaarea unor aspecte și învățături din viețile unor sfinți renumiți ai catolicismului care au putut avea puncte comune cu învățătura *Omiliilor pseudo--macariene* și a Sfântului Diadoh. Făcând astfel, plasăm înțelegerea operei Sfântului Diadoh practic în adevăratul cadru, al tradiției mistice transmise prin succesiune vieții apostolice în care, de fapt, și ea s-a format.

Epoca clasică timpurie a creștinismului apusean latin a păstrat și a răspândit expresia cu substrat real în viața sfinților mistici „dulceața lui Dumnezeu”, *dulcedo Dei* (ori *Christi*) ori *suavitas Dei* (ori *Christi*), care e foarte frecventă și la Sfântul Diadoh și exprimă tocmai experiența întâlnirii și atașării totale a sufletului în desfătarea comuniunii cu Dumnezeu.

Cel puțin două puncte comune găsim între opera Sfântului Diadoh și primele apariții ale acestei expresii evocând experiența comuniunii cu Dumnezeu prin simțirea sufletului în spiritualitatea apuseană.

Frecvența întâlnirii versetului 8 din Psalmul 33: „Gustați și vedeți că e bun Domnul”, pe care Sfântul Diadoh îl evocă în cap. 30 al *Centuriei* pentru a exprima gustarea fără de înșelare a mângâierii Duhului Sfânt de către mintea înălțată prin virtuți deasupra cugetului trupesc, mărturisește, alături de întreaga Psaltire tradusă în limba latină, despre desfătarea sau gustarea dulceții divine în spiritualitatea apuseană, ce a inspirat până în Evul Mediu târziu sfinți precum Ambrozie, Augustin, Bernard de Clairvaux, Venatius Fortunatus, Grigorie cel Mare, Guerric de Igny și mulți alții²².

²¹ *Ibidem*, cartea I, 15, cf. *ibidem*.

²² Franz Posset, *Christi Dulcedo: The Sweetness of Christ in Western Christian Spirituality*, Cistercian Studies Quarterly, vol. 30, 1995, p. 245-265. p. 246 – Autorul face o succintă dar eficientă incursiune în evoluția semnificației expresiei, esențială pentru descrierea experienței simțuale a lui Dumnezeu, dulceța lui Dumnezeu - *dulcedo Dei* - în spațiu latin, căreia îi lipsește doar din cauze obiective – de respectare a limitelor unui studiu - posibilitatea prezentării, la fiecare autor, a implicației simțurilor spirituale în experiența acestei „dulceți” a prezenței lui Dumnezeu. Orientarea generală în reliefaarea

Al doilea punct comun îl aflăm la istoricul *Cassiodorus* care, în veacul al VI-lea, în interpretarea metaforică la *Cântarea Cântărilor* 8, 1, arată că sânul lui Hristos semnifică dulceața Evangheliei²³, reflecție care trimite la asemănarea cu mama ce-și îndepărtează pruncul de la sân, făcută și de Sfântul Diadoh pentru a descrie pedagogia harului în cazul părăsirilor povătuitoare²⁴, și care va fi întâlnită foarte des de-a lungul Evului Mediu latin fundamentând acea hristologie a lui Hristos ca Mamă a oamenilor.

În veacul al IX-lea, înainte de 870, călugărul german benedictin, Otfrid de Weissenburg, folosește de peste 60 de ori expresia „dulceața lui Dumnezeu”, în opera sa „*Armonia Evangheliei*” pentru a traduce cât mai aproape de înțelesul real, mistic, mesajul iubirii mântuitoare a lui Hristos din Evanghelii, afirmând totodată, în prefața acestei cărți, „Christi dulcedo” ca o forță care va înălța și va transforma simțurile omenești în organe noi și iluminate²⁵.

Astfel la Otfrid înțelesul acestei dulceți a lui Hristos se apropie foarte clar de cel existent la Sfântul Diadoh și în general la misticii răsăriteni. Cuvintele lui Hristos sunt dulci, adică mângâietoare, ele se îndulcesc prin exegeză, fiind hrană duhovnicească dulce. Semnificația spirituală și teologică a expresiei dulceții divine resimțită în sufletul contemplativ, e dată la acest scriitor mistic de îmbinarea relatărilor biblice cu tradiția spirituală monastică a vremii²⁶.

Bernard de Clairvaux (1090 – 1153) face, sub influența comentariilor biblice ale lui Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul, redescoperite atunci în Apus, primele încercări de trecere de la tipul de rugăciune apusean (lectio divina) la cel răsăritean, de contemplație prin invocarea numelui lui Hristos.²⁷ În comentariul său la *Cântarea Cântărilor* 1, 3, Sfântul Bernard subliniază valențele invocării numelui lui Iisus, ca cea care „orientează către Hristos toate sentimentele și faptele vieții”, transformând pe cel ce se roagă într-un om „blând și umil la inimă, binevoitor, sobru, cast, plin de milă, răspândind din toate ale sale virtuțile și sfințenia”²⁸. Înțelegerea gustării „dulceții lui Hristos” se păstrează pe de o parte pe aceeași linie latină a gustării din sânul matern al lui Hristos, dar capătă și semnificația nouă a simțirii, purtării și gustării din rănile și pieptul însulit al lui Hristos, semnificație ce va domina înțelegerea comuniunii mistice cu Hristos în Evul Mediu târziu catolic.

posibilelor puncte de contact dintre spiritualitatea Sfântului Diadoh și cea a mysticilor apuseni pe acest teren al simțirii minții o datorăm acestui articol, dar și studiilor lui K. Rahner, „Le début de la doctrine de cinq sens spirituels” și „La doctrine des <sens spirituels> au moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure”, publicat în *RAM* 55/1933, p. 263-299, precum și altor studii.

²³ Cassiodorus, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, 8, 1, PL 70: 1057, *Ibidem* p. 247.

²⁴ KG 86 (146, 4), 87 (146, 23), *FR* 1, p 461.

²⁵ Franz Posset – *Christi Dulcedo...*, p. 248.

²⁶ *Ibidem*, p. 249

²⁷ Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Ed. L'age d'home, Paris, 2001, p. 250–252.

²⁸ Saint Bernard de Clairvaux, *Sermon sur le Cantique*, 15, 6–7, SC 414, p. 341.

Sfântul Bernard trăiește și el experiența părăsirii de către Hristos după momente de comuniune deplină explicate în predicile sale exegetice la *Cântarea Cântărilor*: „Și iată care este, pentru mine semnul că nu mai e prezent [Hristos]: sufletul mi-e copleșit irezistibil de tristețe până ce El revine și, ca întotdeauna, îmi reîncălzește inima în adâncul ființei mele. Acesta e semnul că e din nou prezent...”²⁹.

Sfântul Bernard învață a depăși aceste momente de părăsire tocmai prin hrănirea spirituală din rănilor și pieptul lui Hristos, pentru a îndulci amărăciunea tristeții: „Dacă simți înțepătura ispitirii, privește la șarpele de bronz înălțat pe stâlp (Nm 21:8-9) și bea nu numai din răni, ci și din sânul Celui Crucificat. Pentru că El îți va fi ca o mamă”³⁰.

După cum sufletul dă trupului simțurile, la fel sufletul sufletului nostru, Dumnezeu, dăruiește la rândul său sufletului nostru cele cinci simțuri spirituale. Iar acestea nu sunt altceva decât diferitele moduri de a iubi după diferitele lor obiecte: Vederea e iubirea care se adresează lui Dumnezeu...³¹.

Guillaume de Saint Thierry († 1136), urmând, după cum se crede, prietenului său, Sfântul Bernard a cărui învățătură o repetă în lucrarea sa *De natura et dignitate amoris*, vorbește totuși la fel ca Sfântul Diadoh despre venirea dragostei lui Dumnezeu în suflet prin intermediul celor cinci simțuri spirituale: „Prin intermediul celor cinci simțuri spirituale iubirea lui Dumnezeu se unește sufletului”³².

Sânul dulcității divine e înțeles de el ca întâiul izvor al hrănirii din harul divin, care datorită „dulcității” și datorită binelui simțit de conștiința ce-l gustă, e mai bun decât orice vin al înțelepciunii lumești³³.

Urme ale învățaturii despre simțurile spirituale ale sufletului se regăsesc și la discipolul Sfântului Bernard, Alcher de Clairvaux, în lucrarea sa „*De spiritu et anima*” care, „sub numele Fericitului Augustin, a oferit un excelent rezumat al tradiției psihologice a trecutului”, simțurile spirituale fiind cele ce percep interior lucrurile spirituale³⁴.

Existența unor manifestări de tipul stigmatelor crucificării comune atât sfinților ce nu au lăsat o învățătură mistică scrisă, cum ar fi Sfântul Francisc de Asisi, cât și celor ce au lăsat în scris o experiență mistică mult asemănătoare celei scrise de Sfântul Diadoh, deși fără posibilă descendență directă din cea diadohiană, confirmă clar această transmitere și manifestare continuă a modelului vieții apostolice (ce l-a inspirat și

²⁹ *Viețile Sfinților*, Augustin, Benedict, Bernard, ..., Ed. Humanitas, București, 1996, p. 182.

³⁰ Ep. 322, SB op. 8: 257 Vezi de asemenea Casoline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley University of California Press, 1984 p. 117, cf. KG 86, FR I, p. 461.

³¹ Cf. Saint Bernard, *Sermo 10 de diversis*, 2-4, PL, 183, 467-569, *apud* K. Rahner, *La doctrine des 'sens spirituels' au moyen-âge*, p. 264.

³² Guillaume de Saint Thierry, *Liber de natura et dignitate amoris*, c. 6, n. 15, PL 184, 390-391, c. 7. N. 16-20, *ibidem*, 391-394, cf. K. Rahner, *La doctrine...*, p. 264.

³³ William de Saint Thierry, Cant. 1. 39; M. M. Davy ed, *Deux traités sur la foi: La miroir de la foi; L'enigme de la foi*, Paris 1959, S. Ch. 301: 62.

³⁴ Cf. K. Rahner, *La doctrine...*, p. 264, nota 8.

pe Sfântul Diadoh), ce se împlinește desăvârșit în trăirea totală, în simțirea suferințelor Crucii și a mângâierilor harului în viața dedicată în întregime lui Dumnezeu.

Sfântul Francisc de Assisi, deși nu dezvoltă în *Scrierile* și *Regula* sa o învățătură a simțirii mistice a sufletului, totuși, inspirat de acea tradiție a vieții jertfelnice apostolice, specifice îndeosebi spiritului misionar apusean, se roagă, înaintea primirii în trup și în suflet a stigmatelor durerii Crucii, întocmai asemeni Sfântului Apostol Pavel pentru a purta în trup semnele cuiei lui Hristos: „O Mântuitorule Iisuse! Rogu-Te, dă-mi înaintea morții mele, să *resimt*, atât cât e cu putință în sufletul și trupul meu, durerea ce ai îndurat-o Tu în ceasul grelei patimi...”³⁵.

Tocmai „resimțirea” durerilor răstignirii în viața ascetică, dar și a mângâierilor sau a consolărilor harului, va fi mijlocul de a ajunge la experiențe și viziuni mistice asemănătoare celor diadohiene, de către Tereza de Avilla, la care, la fel ca în cazul Sfântului Diadoh, imaginația³⁶ sau puterea sufletului de a se transpune într-o stare harică deosebită prin simțirea minții sau a sufletului (neteoretizată însă ca în cazul Sfântului Diadoh) joacă un rol esențial.

La un alt franciscan, Giovanni de Fidenza, zis și Bonaventura (1221-1274), pe filiera inspirației din scrierile aristotelice, augustinieni, dar și areopagitice, într-un limbaj filosofic și mistic speculativ, se regăsesc temele specifice operei diadohiene, simțirea minții, delectarea sufletului prin simțire, discernământul și vederea lui Dumnezeu ca prin oglindă, în ghicitoră³⁷, modul academic și succint de expunere al acestora reflectând atât spiritul scolastic al epocii, cât și larga lor răspândire universitară.

După Bonaventura, cunoașterea lui Dumnezeu se definește întrețesând logica minții cu cea a inimii, înțelegerea adevărului divin cu simțirea sau a percepția Lui. Prin simțurile trupesti intră în suflet întreaga lume sensibilă, toate lucrurile exterioare, însă „nu cu substanțele lor, ci prin asemănările lor generate mai întâi în mediu și de mediu, în organul exterior; pentru ca apoi să treacă în organul interior și de aici în puterea aprehensivă”³⁸. Posibilitatea cunoașterii lumii e dată de potența minții de a realiza prin intermediul simțurilor „asemănări” după obiectele de cunoscut pe care *organul interior*, adică *simțirea interioară* și puterea aprehensivă să le poată înțelege, sau să le asimileze interior, spre a-și “reforma” după ele imaginea sau chipul propriu.

³⁵ I. G. Savin, *Mistica Apuseană*, Sibiu 1996, p. 78.

³⁶ Cea mai valabilă din cele 2 ipoteze emise pentru a explica oarecum științific, dar mistic, fenomenul stigmatelor mistice, cea a imaginației stigmatogene, concepe că „imaginația contemplativă ar fi cea care produce stigmatele, cu toate semnele și fenomenele ei, inclusiv cel al sângerării din rănilor imprimate”; *Ibidem*, p. 80. Însă, subliniem, e vorba de „imaginația contemplativă”, în care mintea, prin „simțirea sa”, „face ca al firii”, conform Sfântului Diadoh, „reprezentarea sau lucrarea, smulșă din partea ei poftitoare”, (*Vedere 18*) de a suferi cu Hristos. „Imaginația singură, fără har, nu poate crea stigmatizarea, după legile naturale ale sângelui”. *Ibidem*, p. 83.

³⁷ Cf. I Co 13, 12, KG 36, FR I, p. 429.

³⁸ Sfântul Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Cap. 2, paragr 3, p. 19, Ed. Științifică, 1994, București, traducere, note și postfață de G. Vlăduțescu.

Urmare a acestei asimilări sau înțelegeri interioare, e delectarea sau desfătarea minții prin lucrurile sensibile pe care le percepe: „simțul [sufletului] se desfată în obiectul care se percepe prin mijlocirea acestor asemănări, sub raportul speciozității... sub cel al suavității și ...sub cel al purității”, antrenând astfel toate cele cinci simțuri trupești în perceperea frumuseții înțeleasă ca „armonie” sau „congruența părților cu aceeași nuanță a culorii”³⁹ sau ca „suavitate” dată de „putere sau virtute”⁴⁰. Astfel, din delectare, sufletul se însănătoșește și se hrănește cu lucrurile exterioare ce intră în suflet prin mijlocirea asemănării produse în el.

Similar dispoziției existente la Sfântul Diadoh, desfătarea e urmată imediat și la Bonaventura de către discernământ, care, „prin epurare sau abstragere, face ca specia sensibilă, prin modul sensibilității receptate prin simțuri, să intre în puterea intelectuală”⁴¹.

Bonaventura reliefează modul cum fiecare lucru sensibil tăinuiește în sine asemănarea cu Hristos percepută ca atare de simțire: „Acestea sunt semnele cu ajutorul cărora putem medita asupra lui Dumnezeu. Deci, pentru că specia aprehendată este asemănarea produsă în mediu și de aici trece în organul de simț impresionat, pentru că prin impresie se ajunge la principiul ei, adică la obiectul de cunoscut, se poate admite că acea lumină eternă generează din sine o asemănare sau o splendoare egală, consubstanțială și coeternă, și că acela care este „Imaginea lui Dumnezeu cel invizibil și splendoarea gloriei și înfățișării ființei sale” (Col 1, 15; Evr 1, 3), care se află în orice loc prin prima sa generație, ca obiect care generează în orice mediu asemănarea sa, grație unirii, este unitatea ca specie a organului corporal, către individualul de natură rațională, pentru a ne reconduce, prin această unire, către Tatăl, ca început și obiect. Astfel că toate lucrurile cognoscibile, când generează specia în sine, demonstrează în mod evident că, în ele, ca într-o oglindă, se poate vedea eterna generație a Verbului, Imagine și Fiu al lui Dumnezeu, Tatăl, etern emanent.”⁴²

În cazul cunoașterii lui Dumnezeu principiul medierii acesteia e „asemănarea”, ce ne e pusă în față prin „credința, speranța și caritatea” în persoana lui Iisus Hristos „mijlocitorul” între „Dumnezeu și oameni”⁴³.

Ca urmare a practicării acestor virtuți teologale, sufletul e „purificat, iluminat și desăvârșit”, imaginea minții se îmbracă astfel în aceste virtuți, e reformată, refăcută și „împlinită potrivit cu Ierusalimul cel de sus și ca parte a Bisericii luptătoare”,

³⁹ *Ibidem*, p. 19, la Sfântul Diadoh, *Vedere 20* (175, 7-8) ἐν τῷ εἶδει πάντως καὶ τὸ κάλλος θαυμάζεται – „frumusețea e admirată peste tot într-un chip”, Fericitul Augustin VI, *De Musica* C 13, 4. 38 – XXII; *De Civitate Dei*, C. 19 și 2.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 20, la Sfântul Diadoh: „ce e virtutea lui Dumnezeu? o frumusețe fără chip inteligibil.” *Vedere 15* (173, 10).

⁴¹ *Ibidem*, p. 20: Această abstragere de către minte în starea de discernământ a speciei sensibile sau a „asemănării” primite în organul [de simț] interior și apoi în puterea aprehensivă, e similară „smulgerii de către minte din partea ei poftitoare a reprezentărilor care se fac ca chip al lucrării sufletului”, cf. *Vedere 18* (174, 13-15).

⁴² *Ibidem*, p. 21, cf. KG 89, *FR 1*, pp. 463-464.

⁴³ *Ibidem*, p. 35, *1 Tim 2, 5, Fc 2, 9*, cf. KG 1, *FR 1*, p. 414.

reîmbrăcându-se prin această relație de contemplare a „asemănării” dumnezeirii în persoana Fiului, cu simțurile interioare spiritualizate: „încredințați prin credință de Hristos ca și Cuvânt <necreat>, prin El ca și Cuvânt și strălucire a Tatălui, recăpătăm auzul și văzul spiritual; auzul, primind cuvintele lui Hristos, iar văzul privind strălucirile luminii sale. Suspinând de dor în speranță ca să primim Cuvântul inspirat, vom recupera prin dorință și afect, mirosul spiritual. În sfârșit, îmbrățișându-se, prin caritate Verbul încarnat, primindu-se bucuria și îndreptarea către El cu iubire extatică, se recapătă gustul și simțul tactil. Astfel că, prin mijlocirea acestor simțuri redobândite vezi și auzi, miroși, guști și îmbrățișezi, poți cânta, asemenea logodnicei din *Cântarea Cântărilor*, care a fost compusă ca exercițiu în contemplația de al patrulea grad, aceasta de nimeni înțeleasă, „decât de acela care o primește” (*Ap 2, 17*) constând „...mai mult în experiența afectivă (similară cu *πειρα αἰσθησεως* întâlnită la Fericitul Diadoh) decât în cercetarea rațională”⁴⁴.

E de fapt, vorba despre aceeași cunoaștere a lui Dumnezeu prin simțirea sufletului sau a inimii despre care a teoretizat Sfântul Diadoh. Această purificare și transformare a simțurilor, în cele din urmă conduce tot la vederea lui Dumnezeu ca lumină a minții ce se contemplă⁴⁵.

Frumusețea gândurilor lor (ale îngerilor și ale sfinților), ce li se face chip (*εἰδος δόξης*) de slavă, e echivalentă contemplării lui Dumnezeu „în vestigiile Sale, ce luminează în toate cele create, care ne îndreaptă să reintrăm în noi, adică în mintea noastră în care strălucește imaginea divină. Dar, reintrând în noi înșine, părăsind tinda, ajungând în altar sau în partea de dinaintea tabernacolului, să ne străduim să-L vedem prin oglindă pe Dumnezeu: unde, ca un candelabru strălucește lumina adevărului în fața minții noastre, căci în ea se răspândește imaginea Sfintei Treimi”⁴⁶.

Existența acestor similarități în conceperea modului simțirii și vederii lui Dumnezeu la Sfântul Diadoh și la Bonaventura, admitând necunoașterea de către Bonaventura a operelor diadohiene, rămâne de neînțeles în lipsa acceptării inspirației din tradiția comună de origine încă vetero-testamentară despre comuniunea harică și *visio Dei*, care, însă s-a îmbrăcat în limbaje diferite în Apus și Răsărit, căutând să exprime de fapt aceeași întâlnire concretă, simțită cu Dumnezeu.

Sfânta Gertrude de Hefta (1256 – 1301), fără a avea în opera sa o „doctrină psihologică sau teologică” despre simțurile spirituale, păstrează, sub influența contextului general al misticii apusene medievale, „urmele unei orientări a gândirii sale către această doctrină a simțurilor spirituale”⁴⁷ în operele sale⁴⁸. Ea doar menționează și evocă cu ajutorul senzațiilor de gust, miros, auz, pipăit, vedere, realitățile trans-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 35, cf. KG 22, 67, FR I, p. 422: „adâncul credinței nu rabdă a fi cercetat cu cugetări iscoditoare” și p. 446.

⁴⁵ *Ibidem*, cf. KG. 40, FR I, p. 431, *Vedere 18* (174, 5): τὴν των νοημάτων εὐπρέπειαν.

⁴⁶ *Ibidem*, Cap. III. 1, p. 26, cf. KG 36, FR I, p. 429 și *Vedere 18* (174, 21).

⁴⁷ Pierre Doyere, *Sainte Gertrude et les sens spirituels*, în RAM 1960, p. 429-446.

⁴⁸ Gertrude d'Hefta, *Revelationes, Livres de la grace speciale, Memorial spirituel*, Ed. Dom Pierre Doyere, Oudin, Paris et Potiers, 1875-1877.

cedente experiate în comuniune cu Dumnezeu, prin imagini foarte comune spiritua-
lității apusene augustinienne și medievale dar și macariene și diadohiene: „nunta fe-
cioarelor cu Mirele ceresc a cărei Umanitate și Inimă divină reprezintă Pământul
Sfânt, paradisul desfătărilor unde se exersează activ simțurile spirituale”⁴⁹.

Misticul olandez Jan van Ruusbroec (1293-1381) în cartea sa „*Podoaba nunții spirituale*”⁵⁰ descriind „întâlnirea interioară cu Hristos” a sufletelor personificate în fecioarele așteptând venirea Mirelui la nuntă (Mt 25, 6), fără a întemeia descrierea acestei nunți spirituale în întregime într-o mistică a simțirii sufletului, reliefează totuși importanța acesteia în procesul edificării spirituale, fapt ce demonstrează con-
tinuitatea acestei tradiții și în Țările de Jos.

Simțirea mirelui Hristos e percepută în concepția lui Jan van Ruusbroec, încă din timpul primei etape a vieții spirituale, cea lucrătoare, manifestându-se practic ca un imbold lăuntric, ca o mângâiere și dulceață lăuntrică de a-L cunoaște și de a fi în comuniune cu Hristos. Sufletul „simte dorința să vadă, să priceapă, să cunoască cine e Mirele Hristos”⁵¹. Această cunoaștere, prin care sufletul trebuie să înțeleagă, „e inaccesibilă oricărei lumini create și înțelegeri limitate” pe care în acest stadiu o are, fiind „dincolo de lucrarea simțurilor și dincolo de lumina naturală a înțelegerii”⁵².

De aceea această primă simțire trebuie depășită, iar prin „exerciții interioare de contemplație”, omul trebuie să lupte pentru realizarea obiectivă a „întreitei unități” existentă în mod natural în om – unitatea în Dumnezeu, unitatea puterilor superioare ale spiritului sau a cugetului care „există în noi deasupra simțurilor” și unitatea ini-
mii, sau a puterilor trupesti – ajungând astfel la „viața interioară” în care „cugetul nostru e unit fără mijlocire cu Dumnezeu”, prin această unitate revărsându-se în suflet „harul și toate darurile” ca „un îndemn lăuntric sau o stăruință a Sfântului Duh, care îmboldește spiritul nostru din interior și îl conduce spre toate virtuțile.”⁵³

„Prima venire a lui Hristos în exercițiile interioare îndeamnă și trezește omul pe dinăuntru pe calea simțurilor și îl trage cu toată forța în sus spre ceruri, cerându-i să urmărească unitatea în Dumnezeu. Acest îndemn interior și această atracție, omul o simte în inimă și în unitatea tuturor puterilor simțirii, dar mai ales în puterea care dorește”⁵⁴.

În descrierea lucrării acestei unități interioare a sufletului, de revărsare a haru-
lui, Jan van Ruusbroec se folosește de aceeași metaforă paulină întâlnită și la Sfântul Diadoh, „legătura dragostei”. Se petrece în om, „o contopire în unitatea spiritului a tuturor puterilor interioare și exterioare, prin legătura dragostei”⁵⁵, tocmai prin

⁴⁹ Sfânta Gertrude de Hefta, *Revelationes II*, p. 22, cf. KG 48, 67, FR I, pp. 434, 446.

⁵⁰ Jan van Ruusbroec, *Podoaba nunții spirituale*, trad. din olandeza veche de Emil Iorga, Humani-
tas, București, 1995.

⁵¹ *Ibidem*, p. 49, cf. KG 13, 14, 67, FR I, pp. 418-419, 446.

⁵² *Ibidem*, p. 50, cf. KG 6, 14, 40, 74, FR I, pp. 415, 419, 431, 450.

⁵³ *Ibidem*, p. 61, cf. KG 34, 69, FR I, pp. 428, 447.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 63, cf. KG 33, 34, 35, FR I, pp. 428-429.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 62, cf. Col 3, 14, KG 15, FR I, p. 419.

această „strălucire interioară a harului lui Dumnezeu ce atinge și îmboldește dintr-o dată omul pe dinăuntru și dinăuntru în afară”, astfel încât omul devine „clarvăzător” și primește din această unitate interioară, iar “nu din afară în imaginație, prin închipuiri ale simțurilor”, „harul și orice dar divin și vocea interioară a lui Dumnezeu”⁵⁶.

Simțirea sau sentimentul prezenței harului în suflet e dat în mod concret de „pătrunderea unei bogății de daruri divine în puterile superioare ale sufletului, care întăresc sufletul, îl luminează și-l îmbogățesc în numeroase feluri”; e dat de „o atingere lăuntrică sau o mișcare ce are loc în unitatea spiritului, unde ființează în esență cele trei puteri superioare ale sufletului și unde, după lucrarea lor, se revărsă spre a se reîntoarce și a rămâne unite în esență, prin legătura dragostei și unitatea naturală a spiritului”⁵⁷.

Și la fel ca în spiritualitatea Sfântului Diadoh, sufletul are și momente când simte că, „pătrunderea lui Dumnezeu” în suflet se retrage, odată cu întreaga bogăție, înspre același fundament din care ea a curs, cerând practic, în tâlcuirea lui Jan van Ruusbroec, ca sufletul-mireasă să „iasă”, așa cum spune Evanghelia, în întâmpinarea Mirelui ceresc care vine⁵⁸. Orice venire a Mirelui cere o ieșire a sufletului în întâmpinarea sa printr-un efort și o dăruire în evlavie și dragoste înflăcărată, deoarece „Dumnezeu dăruiește și arată lucruri minunate și cere sufletului toate darurile cu dobândă”⁵⁹. Jan van Ruusbroec nu reliefează aspectul pedagogic de instruire diacritică a sufletului „prin aceste revărsări și retrageri ale lui Dumnezeu în suflet”, dar recunoaște (ca și Sfântul Diadoh, care afirmă că prin simțirea sufletului se sădesc în suflet toate virtuțile), că „acest exercițiu (de revărsare și retragere) și această stare (de simțire cu spiritul) sunt mai nobile și mai asemănătoare Domnului decât primele, iar cele trei puteri superioare ale sufletului sunt astfel împodobite”⁶⁰.

Simțirea spiritului e pentru Jan van Ruusbroec criteriul de evaluare a realizării unității spiritului și, în același timp, mijlocul de trăire a iubirii înflăcărâte de Dumnezeu: „unitatea inimii, ca legătură care adună laolaltă trup și suflet, inimă și simțire și toate puterile interioare și exterioare, cuprinzându-le în unitatea dragostei”⁶¹, există dacă omul se simte lăuntric reunit cu toate puterile sale în locașul inimii. „Din această unitate vine ardoarea sau înflăcărarea” care e „un foc al dragostei ce poate fi simțit, pe care l-a aprins și-l face să ardă Spiritul lui Dumnezeu.”⁶² Descrierea ce o face Jan van Ruusbroec dragostei de Dumnezeu simțite în suflet e iarăși, prin limbajul și definirile folosite în continuarea tradiției macariene și diadohiene: „din ardoare apare

⁵⁶ *Ibidem*, p. 62, cf. KG 14, *FR I*, p. 419.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 64, cf. KG 12-15, *FR I*, pp. 417-419.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 64, cf. Mt 25, 6, KG 67, 85, *FR I*, pp. 446, 459.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 64, cf. KG 67, *FR I*, p. 446.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 64 + p. 84, cf. KG 89 (149, 24-26): πᾶσας μὲν γὰρ τὰς ἀρετάς διὰ τῆς αἰσθησεως ο νοῦς κατὰ μετρον τι καὶ ῥυθμον ἀρρητον προκόπτων ἀπολαμβάνει; cf. KG 85, 86, 87, *FR I*, pp. 459-462.

⁶¹ *Ibidem*, cf. KG 34, *FR I*, pp. 428.

⁶² *Ibidem*, cf. KG 14, 15, 59, *FR I*, pp. 419, 439.

dragostea resimțită, care pătrunde în inima omului și în puterea doritoare a sufletului său. Această dragoste și această simțire a inimii nu le poate avea nimeni în lipsa unui suflet înflăcărat” (apropierea de entuziasmul messalian e evidentă!). Din această dragoste resimțită vine evlavia față de Dumnezeu și cinstirea lui⁶³, manifestată ca recunoștință și laudă fierbinte⁶⁴, răsplătite în cele din urmă cu o „culme a mângâierii” din partea lui Dumnezeu⁶⁵. Dragostea astfel resimțită e o „dorință puternică de Dumnezeu ca un bine veșnic, în care e cuprins tot binele; ea se leapădă de plăcerea ce i s-ar oferi de către orice făptură...”⁶⁶. Plăcerea și bucuria oferite prin ardoarea dragostei cu mulțumiri și laudă Domnului, aduc „o blândă ploaie de nouă mângâiere interioară și o rouă cerească de dulceața divină”, care „sporește îndoit dezvoltarea virtuților” și conduce la „beția spirituală” menționată și de Sfântul Macarie și de Sfântul Diadoh. În beția spirituală, după Jan van Ruusbroec omul “simte mai multă satisfacție și plăcere și primește mai multă splendoare decât ar putea cuprinde sau dori inima sau dorința lui”⁶⁷, încât îl face pe om să se poarte în feluri ciudate, „îl face să cânte și să-L laude pe Dumnezeu, să plângă cu lacrimi bogate din plăcerea inimii, să alerge, să sară, să danseze, să bată din palme, și să chiuie de bucurie” – entuziasm exagerat ce va conduce la pietismul protestant: „unul strigă cu glas puternic din plinătatea pe care o resimte lăuntric”⁶⁸. Altul trebuie să tacă și să se topească de minunăția încercată cu întreaga-i simțire⁶⁹, iar altul crede că Dumnezeu e numai pentru el însuși și nu e pentru nimeni atât de mult ca pentru el”⁷⁰.

Recomandarea lui Jan van Ruusbroec în asemenea cazuri de copleșire a sufletului de simțirea mângâierii și bucuriei lăuntrice, e identică cu cea a Sfântului Diadoh: „Omul trebuie atunci, cu inimă smerită să cinstească, să laude și să mulțumească în evlavie fierbinte lui Dumnezeu”⁷¹, tocmai pentru a putea să se hrănească mai departe cu adevărata hrană a oamenilor maturi duhovnicești: „marile ispite și părăsirea de către Dumnezeu”, care-l învață astfel să deosebească și să lepede „falsa dulceață” a consolării sufletești interioare și a simțirii⁷², pentru ca Hristos să se înalțe „în înaltul făpturii noastre atrăgând spre ceruri dorința și toate puterile sufletului, făcându-le să fie unite cu El și vorbind ca spirit în inimă”⁷³.

În cele din urmă, pentru Jan van Ruusbroec, această atragere a sufletului de către Dumnezeu, similară extazului menționat și de Sfântul Diadoh conduce sufletul la

⁶³ *Ibidem*, p. 68, cf. KG 12, 13, 14, *FR I*, pp. 417-419.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 69, cf. *ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 71, cf. KG 30, *FR I*, p. 426: „să simtă din belșug mângâierea dumnezeiască”.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 17, cf. KG 16, *FR I*, p. 420.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 72, cf. KG 8, *FR I*, pp. 416, *Omilia XV*, 40, PSB, 34, p. 166.

⁶⁸ pleroforia la Sfântul Diadoh KG 68, *FR I*, p. 416: „belșugul luminii bunătății Prea Sfântului Duh” și KG 94, 95, p. 469-470: „simțire și siguranță multă”.

⁶⁹ la Sfântul Diadoh – simte că i se topește și țaria caselor, KG 14 (91, 12), 88, *FR I*, pp. 419, 462.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 73. la Sfântul Diadoh KG 99 (161, 13-15), *FR I*, pp. 472-473: râvna nelalocul ei, încât ascetul nu mai vrea să placă și altul lui Dumnezeu, afară de el.

⁷¹ *Ibidem*, p. 73, KG 95, *FR I*, p. 470.

⁷² *Ibidem*, p. 74, KG 86, 87, 90, *FR I*, pp. 465, 468.

⁷³ *Ibidem*, p. 76, KG 29, 34, *FR I*, pp. 425, 428.

a fi cuprins de „cea mai dulce simțire dar și la cea mai grea durere posibil de îndurat”, dată de „rănile spirituale ale dragostei” provocate de atingerea de către Hristos a „înăuntrului inimii” omului, spre a o deschide în pace și „dorință umflând toate vinele” și aprinzând de dor toate puterile sufletului pentru a desăvârși „unitatea întru Domnul”⁷⁴.

Referința lui Jan van Ruusbroec la „umflarea vinelor” explică oarecum fenomenul sângerării în rugăciune a Mântuitorului Hristos în grădina Ghetsimani, precum și pe cel al stigmatelor rănilor crucificării întâlnite la Francisc de Assisi și la alți mistici catolici.

Înălțarea lui Hristos în înaltul făpturii omenești asemeni unui soare spiritual „usucă și mistuie întreaga umezeală, adică toată forța și energia naturii iubitoare”⁷⁵. Jan van Ruusbroec interpune între această stare de înălțare, și ea intermediară, și starea propriu zisă de extaz și revelare, o așa numită stare de „neliniște” sau „furtună sufletească” din pricina „neputinței încă de a-l primi pe Dumnezeu în suflet”⁷⁶ și manifestată prin „simțirea celei mai intense călduri” care „mistuie pe dinlăuntru natura trupului omenesc, dar coace mult mai repede fructul virtuților”⁷⁷.

Încă din timpul acestei „furtuni sufletești” sufletul „percepe lăuntric vorbe înalte și folositoare și își însușește învățăturile fără seamăn” prin care „e pregătit să sufere orice spre a obține ceea ce iubește”, adică pe Dumnezeu. Jan van Ruusbroec clasifică, la fel ca Sfântul Diadoh, manifestările extatice propriu-zise fie ca „imagini materiale” sau „adevăruri” sau „reprezentări ale spiritului”, exprimabile prin faptul că se revelează sufletului „vreun înger prin puterea lui Dumnezeu” sau chiar „Dumnezeu în nemărginirea lui”, fie ca „raptus” sau „răpire” sau „luare”, neexprimabile, în care, datorită simplității imaginii și fenomenului ce-L revelează nemijlocit pe Dumnezeu însuși ce cuprinde sufletul, „auzul și văzul sunt unul și același lucru”⁷⁸, pricepând doar „claritatea” strălucirii lui Dumnezeu care plutește deasupra, doboară și orbește orice înțelegere ce se apropie de ea”⁷⁹.

Influența spiritualității Sfântului Diadoh în Evul Mediu occidental poate fi întrezărită din analiza lucrărilor de spiritualitate scrise atât de sfinții ce au trăit înaintea de traducerea *Centuriei* sale în Apus, în anii 1570 sau 1578⁸⁰, cât și de cei de după această dată.

⁷⁴ *Ibidem*, KG 12, 13, *FR I*, p. 418.

⁷⁵ *Ibidem*, KG 6, 76, 83, *FR I*, pp. 415, 452, 459.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 77, KG 58, *FR I*, pp. 438-439.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 78, KG 88, *FR I*, pp. 462-466.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 115, KG 36, 40, *FR I*, p. 429, 431, *Vedere 18*.

⁸⁰ În anul 1570 apare la Florența, Pectinari, traducerea latină a iezuitului François Torres Turrianus, reimprimată ulterior, Sermartelli 1573, făcută în baza manuscriselor celor mai vechi ce s-au păstrat ale *Capetelor gnostice* diadohiene M – din anul 899 și N din anul 956 aflată și în Migne PG, LXV, C 1167 –1212. Imprimare a ediției textului grec în 1578 „n-a avut niciodată decât o existență mitică”. J. E. Weis-Liebersdorf, Sancti Diadochi episcopi Photicensis de Perfectione spirituali capitulum, textus graeci... editionem... curavit, Leipzig, 1912, p. 2-3; Eduard de Places, „Diadoque de

Reapariția temelor specifice spiritualității Sfântului Diadoh în Occident în veacul al XVI-lea se poate explica oarecum, pe de o parte prin dorința contrareformatorilor catolici de a opune o nouă spiritualitate autentică valului de pietism protestant, ale cărui caracteristici se apropiau oarecum de cele ale vechilor messalieni: subiectivism și individualism în practica devoțiunilor religioase, sfârșind la fel ca la messalieni în amoralism și chiar imoralism și în pretenții ale unor experiențe religioase.

E interesant cum de altfel în Spania secolului al XVI-lea, a existat o sectă sau un curent spiritual numit *alumbrados* ai cărei adepți urmăriți de Inchiziție ar putea fi considerați messalienii Evului Mediu occidental, susținând, întocmai ca cei originari, că „prin rugăciune, se putea atinge un stadiu de desăvârșire, care făcea inutilă practicarea sacramentelor și a actelor de caritate, considerându-se astfel eliberați de orice fel de păcat”⁸¹. Ignățiu de Loyola și însoțitorii lui vor fi anchetați în 1527 de Inchiziție tocmai în baza predicilor lor cu tematică spirituală ce se înrudeau, în ochii inchi-zitorilor, cu cele ale *alumbrados*.

Prezența unor teme specifice spiritualității Sfântului Diadoh în *Exercițiile spirituale* ale lui Ignățiu de Loyola, se poate explica doar din această perspectivă precum și din cea a influenței directe, în mediul latin apusean, a spiritualității Sfântului Diadoh prin intermediul operei *De vita contemplativa* a lui Iulian Pomerius.

Preocuparea iezuiților pentru spiritualitatea Sfântului Diadoh reiese de altfel și din faptul că chiar ei realizează prima traducere din 1570 a *Capetelor gnostice* diadohiene, cât și, de asemenea, din faptul că Sfântul Diadoh și opera sa erau puși la loc de cinste între autorii duhovnicești recomandați de membrii „*Campaniei lui Iisus*” propriilor novici, după „Ioan Casian, Omiliile Sfinților Dorotei, Macarie, Caesarie de Arles, Efreem, Nil și Ava Isaia”⁸².

Punerea Sfântului Diadoh la finalul listei sfinților îndrumători spirituali ai ordinului se poate datora pe de o parte traducerii mai târzii în latină a operei sale, dar și datorită receptării ca atare a acesteia în cadrul unei tradiții importate de iezuiți din Răsărit tocmai pentru a contrabalansa curente pietiste protestante.

Influența spiritualității simțirii inimii asupra Sfântului Ignățiu de Loyola (1491-1556) în „*Exercițiile sale spirituale*” și asupra Sfintei Tereza de Avila, e tributară, ca și în cazul sfinților catolici analizați mai sus, tradiției directe și indirecte apusene transmise prin Fericitul Augustin și africanul Iulian Pomerius. Ea e recunoscută și de Ed. des Places ca posibilă a proveni la Sfântul Ignățiu de Loyola, de la Sfântul Dia-

Photicé...” S. Ch. 5, Paris 1966, pp. 67, 69, 70, 77; cf. și Ed. Des Places, Diadoque de Photice, art. în *D. Sp.* t. III, cols. 817-834.

⁸¹ William V. Bangert, S.J. *Istoria Iezuiților*, trad. rom. Marius Talos, S.J., Ed. Ars Longa 2001, p. 30. Despre modul de tratare al *alumbrados* în urma Conciliului de la Trente (asimilați luteranilor și arși pe rug) vezi Marcelle Auclair, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, Editions du Seuil, Paris, 1960, p. 106.

⁸² *Institutem soc. Jesu*, Florence, 1893, t. III, p. 127, în *Regulae magistri novitiorum Libri ad usum magistri novitiorum accomodati*, apud Ed. des Places, op. cit. p. 68.

doh, atunci când îl citează: „Nu abundența cunoașterii satură și satisface sufletul, ci faptul de a simți și de a gusta lucrurile în mod interior”⁸³.

Importanța deosebită pe care o deține, în practicarea exercițiilor spirituale ignatiene, „realizarea compoziției locului”, prin care, „cu ochii închipuirii” dar și cu toate celelalte simțiri trupești și sufletești și cu puterea rememorării, se luptă pentru a se crea, a se induce o stare psihologică propice creării stării de comuniune harică, sugerează similitudinea cu practicile messaliene de inducere forțată, prin intermediul rugăciunii tumultuoase, a unei stări psihologice harismatice.

Expresiile precum „să-mi ațintesc memoria asupra primului păcat...”⁸⁴, „să gândesc mai în particular cu ajutorul înțelegerii și să-mi mișc mai mult emoțiile profunde cu ajutorul voinței”⁸⁵ ... „să simt cunoașterea interioară a păcatelor mele... să simt neorânduiala faptelor mele, pentru ca, urând-o să mă îndrept și să mă întorc la buna rânduială”⁸⁶, „să văd cu ochii închipuirii focurile..., să aud cu urechile plânsete... să miros cu mirosul fum... să gust cu gustul lucruri amare... să pipăi cu pipăitul atingerea și îmbrățișarea de către foc a sufletului”⁸⁷, etc, sunt evocatoare pentru psihologismul practicat în aceste exerciții spirituale, pe care Sfinții Părinții răsăriteni nu le-ar recomanda în aceeași măsură în care nu recomandă lupta antirihetică cu sugestiile și gândurile demonice pricinuitoare risipirii și îngâmfării minții.

Practic, fără a avea o conotație absolut negativă, folosirea doar a puterii minții de imaginare a realităților religioase transcendente, are menirea de a stimula dezvoltarea și transformarea simțurilor din trupești în duhovnicești printr-o orientare a lor spre aceste realități spirituale, practică sugerată oarecum și în *Vederea Sfântului Diadoh* prin recomandarea ce o face pentru a se cultiva „dispoziția” specială a sufletului potrivită cu cea a entităților cerești cu dispoziții similare⁸⁸. Însă ceea ce ignoră și greșeste spiritualitatea ignatiană a *Exercițiilor spirituale* e faptul că, în spiritualitatea autentică, această „dispoziție” specială este indusă în suflet de har, sufletul, așa cum spune Sfântul Diadoh, „fiind luat de o mișcare neșovăielnică și lipsită de năluciri” (ἀναμφιβόλῳ καὶ ἀφαντάστῳ κινήσει), nefiind, de fapt vorba doar de simpla putere naturală a minții de imaginare a unor realități transcendente, ci de factorul supranatural al harului „ce atrage prin suflet (de fapt prin simțirea acestuia) și trupul în adâncul dragostei dumnezeiești”⁸⁹. Psihologismul naturalist ignatian constând în exacerbarea imaginației și, practicat pentru crearea stării harice, conduce în cele din urmă, la fel ca în cazul messalienilor, la „unirea lucrării prisositoare a demonilor cu lucrarea (imaginația) omenească neîndestulătoare, ... pe temelia liberei

⁸³ Sfântului Ignățiu de Loyola, în cea de a doua adnotare a *Exercițiilor sale Spirituale*; Cf. Ed. de Places, op. cit., S. Ch. nr. 5, *Introduction*, p. 51.

⁸⁴ Ignățiu de Loyola, *Exerciții spirituale*, traducere, studiu introductiv și note Christian Tămaș, ed. Polirom, Iași, 1996, p. 74.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁸⁸ *Vedere* 27 (178, 8).

⁸⁹ KG 33 (102, 18-20), *FR I*, pp. 427-428.

voințe a omului care și-a ales și și-a însușit o îndreptare mincinoasă [prin exacerbarea imaginativă avidă după simțiri dumnezeiești (n.n.)]⁹⁰.

Această accentuare a folosirii imaginației (fanteziei) a stârnit, pe bună dreptate, opoziția autorităților ecleziastice catolice ale epocii, deoarece venea oarecum în contradicție cu scopul ultim al ascezei și rugăciunii creștine ce țintește purificarea minții de orice imagine sau concept pentru a se putea uni cu Dumnezeu. Practic, *Exercițiile spirituale* ignatiene greșesc față de tradiția răsăriteană extinzând, înmulțind în exces, printr-un psihologism naturalist, obiectul contemplației cu ochii minții, ai imaginării. Pentru Sfântul Diadoh simțirea minții îl simte îndeosebi pe Dumnezeu și harul sfânt prin numele lui Dumnezeu, iar nu prin aducerea aminte specială a iadului sau a altor realități, deși și el recomandă, în scopul ieșirii din starea de acedie, de exemplu, sau pentru cultivarea anumitor stări sufletești și virtuți, aducerea aminte „de moartea trupului, de amărăciunea și întunecimea osândei veșnice”, sau de iubirea lui Dumnezeu și de „cinstea și slava Împărăției Cerești”⁹¹.

Dacă la Sfântul Diadoh și în Răsărit această cultivare prin imaginație și aducere aminte are mai mult o valoare antirhetică, de contracarare a unei stări sufletești păcătoase deja existente, la Ignățiu de Loyola și în spiritualitatea apuseană, această „agere contra” (acțiune împotriva patimilor) e exacerbată oarecum în crearea deliberată a unor stări mistice sau pseudomistice, care pot sfârși sau nu în pietism și teatralitate, în funcție de seriozitatea asumării efortului și dramei mântuirii personale.

Intenția deliberată a *Exercițiilor spirituale* spre provocarea forțată a simțirii harului sau a oricărei experiențe mistice, e cenzurată de Sfântul Ignățiu de Loyola prin *Regulile* ce le dă în încheierea *Exercițiilor spirituale* pentru a preciza mai bine condițiile în care acționează harul și diavolul asupra simțurilor producând fie consolări, fie dezolări în suflet.

Ca echivalent oarecum al mângâierilor harului întâlnite la Sfântul Diadoh, Sfântul Ignățiu de Loyola definește *consolarea* spirituală ca starea „când în suflet se produce o mișcare interioară, prin care sufletul se aprinde de iubire pentru Creatorul și Domnul său, astfel încât nici o făptură de pe fața pământului să nu se poată iubi pe sine, ci doar pe Creatorul său. La fel, când varsă lacrimi din iubire pentru Domnul, acestea să fie de durere pentru păcatele săvârșite sau pentru patimile lui Hristos, sau pentru alte lucruri drept orânduite întru slujirea și laudarea Lui; în sfârșit, numesc consolare fiecare creștere a speranței, credința și mila și toate cele interioare, sau care cheamă și atrag spre cele cerești și spre mântuirea propriului suflet, liniștindu-l și împăcându-l în Domnul și Creatorul său”⁹².

Așa cum se poate observa, raportarea stării de consolare la iubirea absolută față de Creator ce exclude orice iubire de sine, precum și definirea ei ca creștere a spe-

⁹⁰ Ignatie Brianceaninov, *Despre înșelare*, trad. de dr. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Schitul românesc Lacu, 1999, p. 78.

⁹¹ KG 81 (140, 1-8), *FR I*, pp. 455-456.

⁹² Sfântul Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*, ed. cit., p. 115-116 regula a 3-a [316].

ranței, credinței și milei ce atrag sufletul spre cele cerești, e foarte similară mângăierilor harului relatate de Sfântul Diadoh⁹³, cum similare sunt la cei doi autori și stările sufletești din timpul dezolării sau părăsirii sufletului de către har. La Sfântul Ignățiu de Loyola trăsăturile dezolării spirituale sunt mult mai pe larg expuse decât la Sfântul Diadoh, dar în esență e vorba de aceeași stare de întristare și tulburare. Ea lasă în suflet „întunecare, tulburare, îmboldul spre cele mărunte și pământești, neliniștea stărnită de diferite agitații și ispite, îmboldul către necredință, care toate sunt fără speranță, fără iubire, făcând ca totul să fie pieritor, cernit, trist, sufletul fiind ca despărțit de Domnul și Creatorul său”⁹⁴.

Sfântul Ignățiu de Loyola recunoaște în aceste dezolări, la fel ca la Sfântul Diadoh, părăsiri ale sufletului de către har (παράχωρησις la Sfântul Diadoh) în care harul își ascunde la fel, momentan, prezența. El sfătuiește ca „cel ce se află în dezo-lare, să mediteze la chipul în care Domnul l-a încercat, încredințându-i facultățile naturale, ca să reziste diferitelor tulburări și ispite ale dușmanului, căci o poate face cu ajutorul divin, care îi rămâne întotdeauna, chiar dacă nu o simte cu limpezire, deoarece Domnul i-a diminuat lui marea ardoare, tăria iubirii și harul, lăsându-i des-tul har pentru mântuirea cea veșnică”⁹⁵.

La fel ca Sfântul Diadoh, Sfântul Ignățiu recomandă ascetului în stare de dezo-lare, să stăruiască împotriva acesteia printr-o forțare a sufletului, printr-o „mișcare intensă”, prin rămânerea mai mult timp în rugăciune, meditație, în cercetarea amăn-unțită și în prelungirea optimă a penitențelor făcute”⁹⁶, precum, iarăși, în timpul consolării, Sfântul Ignățiu recomandă asemănător Sfântului Diadoh ca ascetul „să caute să se umilească și să se înjosească pe cât poate”⁹⁷.

Pe toate acestea Sfântul Ignățiu le consideră oarecum „cauze precedente” ce pot da sufletului consolare în starea de dezo-lare și părăsire în care se află, iar aceasta în comparație cu consolare care poate veni direct de la Dumnezeu ca și cauză eficientă, nemijlocită de aceste mijloace sau „cauze precedente”: „e propriu numai Crea-torului să intre, să iasă, să se miște în suflet, aducându-l pe de-a-ntregul la iubirea divinei Sale majestăți”⁹⁸.

Alături de Dumnezeu, ca și la Sfântul Diadoh în *Vederea* sa, și îngerilor le e propriu ca în mișcările lor, să dea bucurie și plăcere spirituală, îndepărtând toată tristețea și tulburarea pe care le provoacă dușmanul. Similară, de asemenea, cu învățătura Sfân-tului Diadoh, e învățătura Sfântului Ignatie despre efectele falselor mângăieri produse de diavol în suflet: „e propriu îngerului celui rău să se preschimbe în înger de lumi-

⁹³ Cf. KG cap. 12, 13, 14, 15, 21, 23, *FR I*, pp. 418-419, 422.

⁹⁴ *Regula a 4-a*, p. 116 – 317, cf. KG 86, 87, *FR I*, pp. 461-462.

⁹⁵ *Regula a 7-a* – [320] – p. 116, cf. *Ibidem*.

⁹⁶ *Regula a 6-a*, p. 116, cf. KG 86 (146, 8-9), Sfântul Diadoh recomanda, pentru ieșirea din starea de acedie asemănătoare dezolării ignatiene, diferite mijloace de destindere a minții cum ar fi contempla-rea, cuvântarea de Dumnezeu, rugăciunea, cântarea Psalmilor și citirea Scripturilor; cf. și KG 68 (128, 12), *FR I*, p. 446-447.

⁹⁷ *Regula II*, [324] p. 117. KG 80, 81, 90, 99, *FR I*, pp. 454-455, 465, 473.

⁹⁸ *Regula II*, 2, [330] p. 119.

nă, să intre în sufletul credincios și să iasă luându-l cu sine; adică, să aducă gânduri bune și sfinte potrivite unui astfel de suflet drept și apoi, puțin câte puțin, să caute să iasă, aducând sufletului mângăierile sale ascunse și stricatele sale intenții”⁹⁹.

Consolarea, mângăierea gândurilor bune e bună, „dacă începutul, mijlocul și sfârșitul gândurilor vor fi toate bune, înclinate spre tot binele” – [dacă vor menține o stare de deplină pace în suflet, ar spune Sfântul Diadoh], și dimpotrivă e de la înșelătorul, „dacă gândurile pe care le avem sfârșesc cu un lucru rău sau neliniștitor sau mai puțin bun ca acela pe care sufletul își propusese să-l aibă, sau slăbesc, agită ori mahnesc sufletul”¹⁰⁰.

Toate aceste similarități și temperări din *Reguli* ale exceselor imaginative formulate inițial în cadrul *Exercițiilor*, permit, în cazul Sfântului Ignatius de Loyola, afirmarea ipotezei unei experiențe spirituale inițial defectuoase, corectată ulterior, probabil și sub presiunea Inchiziției, prin exersare spirituală după propria metodă confruntată cu izvoarele spiritualității răsăritene, din care ordinul iezuiților și-au alimentat doctrina, între aceste izvoare aflându-se și *Centuria* Sfântului Diadoh, pe care a putut-o cunoaște și asimila, posibil din mediile universitare apusene sau din timpul șederii sale la Roma unde existau unele manuscrise grecești ale acesteia, ce vor fi traduse în latină în anul 1570.

Sfânta Tereza de Avilla (1515-1582), un alt mistic reprezentativ al spiritualității simțirii lui Dumnezeu, evocă și dezbate în opera sa aceleași mari probleme „ale deosebirii efectelor spiritului bun și ale celui rău” în sufletul nevoitorului¹⁰¹, ale ascunderii harului¹⁰²; ale neputinței datorită iluminării harice de a expune învățăturile mistice în stare de extaz¹⁰³; ale frumuseții divine fără formă¹⁰⁴; ale amăgirilor diavolești¹⁰⁵ în diferite tipuri de contemplare sau viziune spirituală¹⁰⁶; ale modului revelărilor prin intermediul glasului dumnezeiesc, diavolesc sau îngeresc¹⁰⁷; și toate acestea într-o strânsă legătură cu participarea totală a sa la o revelație simțită cu harul și cu suferințele mântuitoare.

Simțirea în suflet a lucrării liniștitoare a harului (grației) în urma mângăierilor – revelații sau viziuni – primește, produce în suflet același efect al umplerii de siguranță a sufletului. Incertitudinea chinuitoare în care Sfânta Tereza de Avilla se zbătea de ani de zile, în lipsa unei confirmări din partea unei autorități, datorită experiențelor și viziunilor pe care le avea, a fost spulberată dintr-odată, spune ea, în urma primirii în suflet a cuvintelor divine: „Nu ai teamă, fiica Mea, Eu sunt și nu te voi pă-

⁹⁹ *Regula 4-a* – [332]– p. 119, cf. KG 33 (103, 6-12), 36, 37, *FR I*, pp. 427, 429-430.

¹⁰⁰ *Regula a 6-a*, p. 120, cf. KG 33 (103, 4-12), *FR I*, p. 427.

¹⁰¹ Sfânta Tereza din Avilla, *Cartea vieții mele*, trad. de Christian Tămaș, Institutul European, Iași, 1994, p. 155, cf. KG 33, *FR I*, p. 427.

¹⁰² *Ibidem*, p. 135, cf. KG 86, 87, *FR I*, p. 461, 462.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 153, cf. KG 68, *FR I*, p. 416.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 176, cf. KG 40, *FR I*, p. 431, *Vedere 27*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 153, cf. KG 37-39, *FR I*, p. 430-431.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 173, cf. KG 36-38, *FR I*, p. 429-430.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 151, 155, 164, *Vedere 23-26*, *MA*, art. cit. pp. 62-63.

răsi; n-ai teamă”. În urma auzirii acestor cuvinte, spune Sfânta, „m-am liniștit pe dată și am simțit cât eram de întărită și cât curaj aveam, precum și siguranța dată de liniște și de acea lumină pogorâtă parcă asupra mea, văzându-mi sufletul preschimbat dintr-o dată”. Hristos liniștește simțurile și facultățile spirituale întocmai precum a liniștit pe mare vânturile furtunii și „dă lumină și face să se lumineze pe dată întunericul și înmoaie inima ce părea de piatră...”¹⁰⁸.

Această simțire și iluminare inițial parțială culminează în cele din urmă, după o stăruință în rugăciuni și efort ascetic de încă doi ani din partea Sfintei, cu o simțire mult mai profundă, inefabilă a prezenței Mântuitorului, tot timpul alături de ea. Identificarea acestei simțiri cu cunoașterea lui Dumnezeu prin simțirea minții de care vorbește Sfântul Diadoh, e foarte evidentă și, în același timp, aducătoare de noi amănunte: Sfânta Tereza de Avilla se confesează: „Aflându-mă eu în rugăciune într-o zi a gloriosului Sfânt Petru, am văzut dinaintea mea, sau, mai bine zis, am simțit, fiindcă nici cu ochii trupului, nici cu cei ai sufletului nu am văzut nimic, cum Iisus se află în fața mea, văzând că El era cel care-mi vorbea, după câte mi s-a părut. Eu, cum habar n-aveam că ar fi putut exista o astfel de viziune, am simțit la început o frică atât de mare, încât nu am putut face altceva decât să plâng. Îmi părea că Iisus era mereu alături de mine dar, cum nu era o viziune imaginară, nu-mi dădeam seama și nu vedeam sub ce formă; simțeam numai că se afla neabătut de-a dreapta mea și era un sentiment foarte clar acesta, și că era martor a tot ceea ce făceam; și mereu, când se întâmpla să nu fiu cu gândurile aiurea sau când mă reculegeam în singurătate, simțeam prezența Lui alături”¹⁰⁹.

Sfânta Tereza de Avilla descrie efectele benefice asupra sufletului ei în momentele când „nu putea să renunțe la sentimentul că Hristos fusese alături de ea” conștientizate ca atare: „sufletul se reculegea foarte mult în rugăciunea de liniște și mult mai îndelungat, iar urmările a ceea ce văzuse fuseseră foarte deosebite de cele obișnuite”¹¹⁰. „Urmările” acestei revelații „rămân în suflet după aceea, spune Sfânta Tereza, căci astfel dorește Domnul să se facă simțit” sufletului¹¹¹. Sufletul scapă imediat „de îndoiala pe care o avea ca nu cumva să fi fost o năzăreală”, și i se dă o înțelegere cum e Dumnezeu, Atotputernic și Stăpân peste toți și toate, care ne po-

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 158. Relatarea evocă cu siguranță aceleași efecte ca și cele cuprinse în sintagma prezentă și la Diadoh (αἰσθησις καὶ πληροφορία), arătând practic lucrarea tainică, liniștitoare și iluminatoare, simțită de suflet cu evidență; cf. KG 68, FR I, p. 416: „belșugul luminii bunătății Prea Sfântului Duh” și KG 94, 95, p. 469-470: „simțire și siguranță multă”.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 164, cf. KG 14, FR I, p. 418. Revelarea prezenței fără de formă circumscrisă a lui Hristos către suflet, e foarte asemănătoare cu „frumusețea fără chip inteligibil” (κάλλος ἀειδεδον) întâlnită la Sfântul Diadoh, ce relevă “slava ființei lui Dumnezeu” (*Vedere* 20), dar în același timp și “virtutea lui Dumnezeu” (*Vedere* 15) ce se transmite sufletului prin această simțire.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 164, cf. KG 74, FR I, p. 450: „...arderea venită în inimă de la Sfântul Duh e numai pace. Apoi ea nu slăbește nicidecum și cheamă toate părțile sufletului la dorul după Dumnezeu.”

¹¹¹ *Ibidem*, p. 165, cf. KG 34, FR I, p. 428.

runcește și ne ascultă, ne răsplătește și ne pedepsește și ne umple sufletele cu iubirea Lui¹¹². „Sufletul nu mai ieșea din starea de rugăciune.”¹¹³

Prezența efectivă a Domnului Iisus în această viziune intelectuală, e percepută de suflet ca ceva cu totul inefabil și inimaginabil în sensul propriu al cuvântului, „ca o strălucire albă, care nu e cu totul atât de strălucitoare sau orbire, cât e o lumină albă și dulce, iar strălucirea e difuză; ea dă o extrem de mare desfătare privirii și nu o obosește[...] Domnul se arată ca lumina puternică simțului interior”¹¹⁴ sau ochilor sufletului.

Mai sistematizată și mai clară decât în *Vederea* Sfântului Diadoh e distincția ce o face Sfânta Tereza de Avilla între tipurile de viziuni mistice. În afară de această simțire a prezenței divine, fără de formă, de către suflet, numită viziune intelectuală, Sfânta Tereza descrie și modul și condițiile viziunilor „imaginare” și „corporale”, mult mai imperfecte și mai susceptibile influențelor demonice decât prima, în acea mistică văzând realitățile cerești revelate cu ochii sufletului sau, respectiv, chiar cu ai trupului¹¹⁵.

Specific misticiei catolice e accentul pus în cadrul revelațiilor pe arătarea corporală sau imaginară a „naturii umane a Domnului nostru Iisus Hristos” prin care trebuie să se înțeleagă, de fapt, conform misticiei răsăritene, firea îndumnezeită a Mântuitorului cu care se arată după Înviere, la care de fapt și face referire Sfânta Tereza de Avilla: „în cazul lui Iisus, dacă e imagine, adică revelarea Naturii Umane, e una vie; nu un om mort, ci Hristosul cel viu: și dă El a înțelege că e Om și Dumnezeu, nu așa cum era în mormânt, ci așa cum era când a ieșit din el, după ce a înviat”¹¹⁶.

Între viziunile intelectuale care interesează îndeosebi, ca cele ce sunt de fapt percepări ale prezenței divine prin simțirea minții, și viziunile imaginare e o strânsă legătură. Sfânta Tereza spune că „aceste două viziuni aproape că pot fi alăturate mereu și aceasta dat fiind că prin ochii sufletului se vede excelența și frumusețea și măreția Preasfintei Naturi Umane, în vreme ce prin cealaltă viziune (intelectuală – prin simțirea minții n. n.), ni se dă a înțelege cum e Dumnezeu Atotputernic și Stăpân”¹¹⁷. Practic ar fi o continuitate și o succesivitate între cele două tipuri de viziuni.

La fel cum la Sfântul Diadoh nevoitorul e ajutat să simtă, atât cât îi e cu putință firii omenești, mângâierea harului, să păstreze amintirea acestei simțiri a lui Dumnezeu

¹¹² *Ibidem*, p. 174, 176, cf. KG 16, 17, *FR I*, pp. 420-421.

¹¹³ *Ibidem*, p. 172. Sfânta Tereza s-a inițiat în practicarea rugăciunii vocale și mentale folosind cartea franciscanului Francisco de Osuna, „Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual” publicată la Toledo în 1527, în care starea neptică, de veghe în rugăciune, e descrisă printr-o imagine întâlnită de asemenea la Sfântul Diadoh și în *Omiliile pseudo-macariene*, a pruncului (suflet) ce odihnește scurt timp la sânul maicii sculându-se adesea pentru a se alăpta din nou (prin rugăciune). Pentru mai multe relatări și similarități ale modului practicării rugăciunii la Tereza de Avila, vezi Marcelle Auclair, *op. cit.*, p. 69, 174, etc; cf. KG 68, *FR I*, p. 447.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 174, cf. KG 59, *FR I*, p. 439, *Vedere* 12, MA, art. cit., p. 60.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 173, cf. KG 40, *FR I*, p. 431, *Vedere* 12, 15, 21, 27, 28, MA art. cit. p. 60-63.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 175.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 176, cf. *Vedere* 15, 21, MA, art. cit. p. 61.

de către suflet ca ideal și dragoste spre care e chemat sufletul, dar și ca mostră a adevăratei comuniuni cu Hristos, spre a fi folosită în timpul încercărilor și părăsirilor povăuitoare, la Sfânta Tereza viziunea intelectuală sau simțirea prezenței însoțitoare a lui Iisus „are o forță atât de mare încât”, pe de o parte, doar cu ajutorul Domnului, sufletul mai poate rămâne în extaz, mai poate să mai rabde, din cauza bucuriei extreme, în „fața ochilor acea prezență divină”, iar, pe de altă parte, „atât de întipărită rămâne acea măreție și frumusețe, că nu se poate uita, dacă nu cumva vrea Domnul ca un suflet să îndure uscăciune și singurătate, încât pare că nu-și mai amintește de Dumnezeu”¹¹⁸, adică dacă nu cumva vrea Domnul să părăsească în mod pedagogic sufletul pentru a-i da prilej să-l caute cu mai multă dragoste.

Efectele acestei întipărituri a minții, în imaginația ei, de către măreția (slava) Domnului în cazul contemplației imaginare și de către „o atât de dumnezeiască prezență în cazul viziunii intelectuale” sunt, ca și la Sfântul Diadoh, răpirea sufletului în întregime în extaz: sufletul e schimbat întru totul, absorbit pe de-a-ntregul și îi pare că începe din nou să simtă o iubire vie de Dumnezeu, mult mai înălțată, iar „gândirea e bine ocupată”, adică fixată în contemplația frumuseții divine¹¹⁹.

Modul cum această întipărire în minte a prezenței divine întărește sufletul spre o tot mai mare siguranță și certitudine a comuniunii cu Hristos și a neînșelării de către diavol a sufletului, e descris de Sfânta Tereza pe larg ca un limbaj ceresc folosit de Dumnezeu pentru „a-i vorbi sufletului fără să-i vorbească” care, prin intensitatea lucrării sale asupra sufletului nu mai permite „nici un fel de agitare a facultăților sau a simțurilor...” prin care diavolul ar dobândi ceva”¹²⁰. Sfânta avea nevoie „să fie întărită în credința că nu era diavolul, deoarece după fiecare viziune, fiind ceva nou, îngăduie Domnul să aibă mult timp după aceea destule spaime”¹²¹:

„Deci m-a întrebat confesorul: cine a zis că era Iisus Christos? El, chiar El, de multe ori, am răspuns eu, dar mai înainte chiar ca să mi-o spună mi s-a întipărit în minte că era El, iar înainte de asta, mi-o spunea, dar nu-L puteam vedea. Dacă o persoană pe care n-am văzut-o în viața mea, dar cu care am fost în legătură o vreme, ar veni să-mi vorbească, eu fiind oarbă sau pe întuneric, spunându-mi cine e, aș crede-o, dar nu cu hotărîrea cu care altminteri aș putea afirma că e, văzînd-o mai înainte măcar o dată. În schimb, în cealaltă împrejurare, fără să se vadă, se întipărește atît de clar, încît nu pare să mai fie o umbră de neîncredere că dorește Domnul să rămînă această viziune în minte atît de bine conturată, că nu poate exista îndoială, de parcă s-ar vedea aievea, astfel încît nu ne rămîne, ca de alte ori, bănuiala că ni s-a năzărit; în împrejurarea de care vorbesc, cu toate că această bănuială apare imediat, rămîne în urma ei o atît de mare certitudine, că îndoiala nu mai are nici o putere.

Astfel e acest mod în care învață Domnul sufletul și îi vorbește fără să-i vorbească. E limbajul acesta atît de ceresc, că greu ne-am putea exprima noi cu ajutorul

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 176, cf. KG 86, 87, 94, *FR I*, p. 461-462, 468-469: „pecetea frumuseții dumnezeiești”.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 176. cf. KG 33 (103, 2-3), *FR I*, pp. 427-428.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 166, cf. KG 35, 37, *FR I*, pp. 428-430.

¹²¹ *Ibidem*, p. 179.

lui, din propria experiență, oricît de mult am vrea, dacă Domnul nu ne va învăța cum să o facem. Că așează Domnul ceea ce vrea, ca să înțeleagă sufletul, în cel mai ascuns ascunziș al lui și acolo îi arată totul fără a se folosi de imagine și fără de cuvinte, ci prin această viziune de care am vorbit. Și să se ia seama bine la acest mod de a proceda al lui Dumnezeu, prin care face El să înțeleagă sufletul voia Sa, precum și atît de mari adevăruri și taine, deoarece, de multe ori, ceea ce înțeleg eu, cînd Domnul îmi anunță o viziune pe care vrea să mi-o dea, e astfel; și-mi pare că aici se poate Diavolul cel mai puțin amesteca, din aceste motive. Dacă cumva nu sînt ele bune, trebuie că m-am înșelat.

E un lucru atît de spiritual acest limbaj și această viziune, că nu apare nici un fel de agitare a facultăților sau a simțurilor, după părerea mea, prin care Diavolul să poată dobîndi ceva. Aceasta se întîmplă uneori și pentru puțină vreme, că, alteori, îmi pare mie că nu sînt suspendate facultățile nici abandonate simțurile, ci sînt mult răsfrînte și concentrate în sine, că nu se întîmplă asta în contemplare mereu, ci, mai degrabă, de foarte puține ori; dar, ori de cîte ori s-ar întîmpla, eu spun că nici nu lucrăm, nici nu facem nimic; totul pare lucrarea Domnului. E ca și cum ar fi pusă mîncarea în stomac fără să o fi înghițit noi și fără să știm măcar cum de-a ajuns acolo, cu toate că înțelegem bine că e acolo, deși nu se înțelege nici ce mîncare e, nici cine a pus-o acolo. În ce privește viziunea, se știe; dar cum, nu știu, că nici nu se vede, nici nu se înțelege, iar eu n-am auzit vreodată ce ar putea fi¹²².

Această stare de liniște a facultăților și simțurilor, de răsfrîngere și concentrare a lor interioară în timpul răpirii extatice, e însoțită, la Sfînta Tereza de Avilla, datorită intensității prezenței harului, de neputința de a înțelege și a exprima ceva din această trăire, de neputința de a practica „harisma cuvîntării despre Dumnezeu”, așa cum s-ar exprima Sfîntul Diadoh:

„Să se priceapă bine că, atunci cînd apar viziuni sau se aud și se înțeleg cuvinte de felul celor venite de la Dumnezeu, de care am vorbit, niciodată nu se întîmplă toate astea cînd e unit sufletul, în extaz, cu Domnul; deoarece, în aceste clipe, cum am mai spus-o deja, la cea de a doua apă, se pierde de tot facultățile spirituale pînă într-atît încît, după părerea mea, nu se poate nici înțelege, nici vedea, nici auzi. Că se află sufletul în puterea Domnului, iar, în aceste clipe, foarte scurte de altfel, nu-mi pare că-i lasă El nici un fel de libertate. Iar după ce s-au încheiat aceste clipe, în care se află sufletul în extaz, rămân facultățile, cum am mai spus, într-o astfel de stare încît, chiar dacă nu sunt absente cu totul, aproape nu pot face nimic: sunt ca absorbite, nefiind încă în stare să se unească în înțelegere. Așa că există atâtea lucruri prin care să se poată

¹²² *Ibidem*, p. 165, 166, cf. KG 93, FR 1, p. 468, Sfîntul Diadoh citează aici *Flp* 2, 13: „Atunci simțim cu adevărat că Dumnezeu este Cel ce lucrează în noi și să vrem și să lucrăm pentru bunăvoință. De asemenea Sfînta Tereza folosește și desăvârșește aici comparația augustiniană a „stomacului memoriei cugetării” în care, însă, Dumnezeu pune tainic și fără participarea omului gândurile bune, harice: Fericitul Augustin, *Confessiones*, cartea a X-a, 17, 8, trad. Prof. dr. Docent Nicolae Barbu, EIBMBOR, București, 1994, p. 293.

înțelege diferența de care vorbeam, încât acela căruia i se va întâmpla, poate, să se înșele o dată, cu siguranță, însă nu se va mai înșela a doua oară”¹²³.

Sfânta Tereza de Avilla aduce precizări și asupra modului producerii și transmiterii către suflet a cuvintelor lui Dumnezeu, ce pot fi foarte bine situate pe linia celor transmise de învățătura duhovnicească a Sfântului Diadoh:

„Îmi pare mie că s-ar putea ca o persoană, care tocmai împărtășește un lucru Domnului cu mare credință și înțelegere, să aibă impresia că înțelege că-i spune Domnul ceva, dar își va da seama dacă e de la Domnul ceea ce a înțeles, sau dacă nu e de la El, că e o mare diferență. Dacă tot ceea ce a înțeles e un lucru plăsmuit de propria judecată, oricât de mic ar fi, își va da seama că judecata e cea care poruncește și care-i vorbește, că va fi ca atunci când unul vorbește și tot el ascultă, fără să poată asculta cu luare aminte, deoarece vorbește și nu poate face amândouă lucrurile în același timp, astfel că vorbele pe care le zice nu vor ajunge nicăieri, fiind de-a surda, neputând ele avea claritatea pe care ar trebui s-o aibă. În acest caz, e ca și cum ne-am distra încercând să vorbim cu glas tare, tăcând în același timp; în celălalt, atunci când vorbește Domnul, înțelegerea e fără limită. Și un alt semn pentru ca să se știe că acelea pe care le aude și înțelege sînt de la Domnul, e că vorba Domnului e unită cu fapta și, chiar dacă vorbele nu-l sînt de alinare, ci de dojană, vorba Sa, dintr-o dată, dispune sufletul spre ascultare și îi dă putere și iscusință și îl alină și îl luminează și îl dăruiește cu mari daruri și îl liniștește, iar dacă se află el în uscăciune sau tulburare, parcă într-o clipă, cu mâna îndepărtează El totul, și chiar mai mult, că pare că vrea Domnul să se înțeleagă că e Atotputernic și că vorbele-l sunt fapte”¹²⁴.

Și tot pe aceeași linie poate fi situată învățătura sa despre deosebirea vorbelor înțelese tainic de suflet ca venind de la Dumnezeu sau de la diavol după efectele liniștitoare sau tulburătoare ce le produc: „Când vorbele ce le înțelegem sunt de la Diavol, nu numai că efectul lor nu e bun, ci e de-a dreptul foarte rău. Acest lucru mi s-a întâmplat și mie, însă doar de vreo două-trei ori, că am fost imediat prevenită de Domnul că erau vorbe de la Diavol. Că, în afară de o mare uscăciune pe care o lasă în urmă, rămâne sufletul cu o neliniște aidoma celor pe care de multe ori le-am încercat, când a îngăduit Domnul să cad în ispită și să mă chinuiesc în atâtea feluri; și, chiar dacă mă chinuie de multe ori, după cum voi arăta mai încolo, neliniștea aceasta e în așa fel, încât nu se poate pricepe de unde vine; ce se poate pricepe e că pare că i se opune sufletul cu tărie și simte o mare mîhnire, fără să știe de ce; deoarece, cele spuse de Diavol nu sînt rele, ci bune. Mă gîndesc dacă se poate confunda ceea ce vine de la Diavol cu ceea ce e de la Dumnezeu. După părerea mea, plăcerea și desfătarea pe care le simte sufletul sunt foarte deosebite de la un caz la altul. Iar

¹²³ *Ibidem*, p. 153, cf. KG 8, 30, 33, 72, FR I, pp. 416, 426, 427, 449, îndeosebi KG 30 unde se descrie acumularea experienței diacritice în memorie: „mintea poate să guste fără să se înșele mîngăierea Duhului Sfânt și să păstreze amintirea gustării neuitată prin lucrarea dragostei”.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 152.

diavolul ar putea amăgi cu aceste plăceri, numai pe acela care nu le-a avut sau simțit pe cele care sînt de la Dumnezeu.”¹²⁵

Această prezență ispititoare a diavolului¹²⁶ se aseamănă oarecum, prin efecte, părăsirii și ascunderii harului față de suflet. De aceea Sfânta Tereza reclamă necesitatea înaintării în cunoștință de cauză, în dobîndirea acestei experiențe duhovnicești, pentru a se preîntîmpina înșelăciuni cu efecte devastatoare pentru suflet¹²⁷. Expresiile prin care exprimă Sfânta Tereza acest proces de dobîndire a experienței duhovnicești amintesc foarte mult de cele ale Sfîntului Diadoh: Prin simțirea lui Hristos sufletul trăiește „plăceri, căci aceasta sunt aceste tihne pline de dulceață și desfătare, cu toate că [sunt] niște mici devoțiuni înlăcrimate ale sufletului, precum și alte sentimente neînsemnate, care... nu pot fi numite devoțiuni, deoarece sentimentele care sunt încercate aici, deși sunt bune și sfinte, nu pot încă să deosebească între efectele spiritului bun și ale celui rău”¹²⁸.

Toate aceste asemănări tematice și chiar de exprimare între scrierile Sfintei Tereza și *Centuria* Sfîntului Diadoh, pot fi judecate, în cele din urmă, ca rod al unor experiențe mistice similare ale celor doi mari mistici, pe care Duhul Sfînt i-a călăuzit să le exprime într-un limbaj asemănător, fără a se exclude cu desăvîrșire și posibilitatea primirii unei influențe indirecte (prin intermediul unei tradiții vii, destul de cunoscută în epocă, ce se păstrase la marii asceți ai catolicismului¹²⁹), sau chiar directe a Sfintei Tereza din Sfîntul Diadoh, tocmai prin traducerea și includerea *Centuriei* diadohiene între cărțile recomandate de reprezentanții ordinului iezuit. În climatul dominat de Inchiziție, Sfânta Tereza s-a confruntat tot timpul cu acuza de înșelăciune demonică, vis à vis de viziunile ce le avea, părintele iezuit Baltasar Alvarez¹³⁰ din *Compania lui Iisus* fiind cel care, deși o înțelegea din compasiune și discreție, nu înțelegea totuși esența și modul acestor viziuni intelectuale.

Cel care îi va confirma și o va lămuri asupra realității și ortodoxiei viziunilor intelectuale sau de simțire a prezenței divine, va fi Fray Pedro de Alcantara, un franciscan ascet și duhovnic desăvîrșit pe care Sfânta Tereza ni-l mărturisește ca un bărbat de statură virtuoasă apostolică, „atît de bogat sufletește, aidoma sfinților de odinioară, încît nici un fel de preț nu pune pe lume”¹³¹. Sfânta Tereza însăși confirmă

¹²⁵ *Ibidem*, p. 155, cf. KG 31, 32, *FR I*, pp. 426-427.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 156: „Diavolul fiind, pare că se ascunde tot binele și fuge din suflet, iar el rămîne uscat și tulburat din cale afară și fără nimic bun în el, pentru că, deși pare că are dorințe, nu sunt ele puternice; umilința ce rămîne e falsă, tulburată și fără nici un fel de gingășie...”

¹²⁷ *Ibidem*, p. 155, cf. KG 31, *FR I*, p. 426.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 155, cf. KG 73, *FR I*, p. 450: „cugetări înlăcrimate și blânde”.

¹²⁹ Relatări despre frecvențele întâlniri ale Sfintei Tereza cu duhovnici catolici, îndeosebi franciscani și iezuiți, ne sunt date de Marcelle Auclair, „*La vie de sainte Therese d'Avila*”, Editions du Seuil, 1960, p. 97 ș.u., 117 ș.u.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 178, 179.

¹³¹ *Ibidem*, p. 169. Portretul lui Pedro de Alcantara corespunde celui al ascetului tradiției apostolice în care scrie Sfîntul Diadoh, *Centuria* sa; cf. KG 57, 63-66, 94, *FR I*, p. 435, 442-445, 469; cf. Mariano Acebal Lujan, *Pierre d'Alcantara*, art. D. Sp. vol. 14, col. 1489-1495 și NICHOLAS REAGAN,

pe acest bărbat ca păstor înțelept al tainelor contemplației duhovnicești care, spune ea, „a luminat-o foarte, mai ales cu privire la viziunile neimaginare, pe care nu le înțelegea, precum și la cele pe care le vedea cu ochii sufletului, pentru că nici în acest caz nu pricepea prea multe”¹³².

Tot din ordinul carmeliților desculți, Sfântul Ioan al Crucii (1542 – 1591), contemporan și sfântuitor, de asemenea, al Sfintei Tereza de Avilla, furnizează alte aspecte ale misticii simțirii sufletului într-o legătură destul de posibilă și de apropiată cu învățătura duhovnicească a Sfântului Diadoh, îndeosebi în ce privește pedagogia harului exersată prin părăsiri și retrageri povățuitoare¹³³.

În lucrarea sa neterminată, „*Noaptea întunecată*”, Sfântul Ioan al Crucii pornește edificarea doctrinei spiritualității sale originale de la corectarea păcatelor capitale ale vanității, necurăției, lăcomiei spirituale și mâniei, invidiei și lenii spirituale ce blochează înaintarea spre virtute și desăvârșire a începătorilor în viața duhovnicească, tocmai datorită unui cult greșit și a unei false orientări a senzualității sufletului ce consumă astfel, în aceste păcate, energia spiritului.

Fie o sensibilitate a sufletului împietrită prin vanitate și mânie, fie „senzații necurate și senzualitate dezordonată”¹³⁴ în cazul necurăției, fie căutarea cu orice preț a senzației de plăcere chiar spirituale în cazul lăcomiei spirituale, toate aceste forme de îmbolnăvire a sufletului în partea sensibilității, reclamă, în concepția Sfântului Ioan, necesitatea intrării reale a sufletului ascetului în noaptea întunecată a simțurilor și, mai departe, în noaptea întunecată a spiritului, ca stadii succesive ale purificării premergătoare realizării unirii depline a sufletului cu Dumnezeu.

Aceste forme de înșelare a sufletului după simțirea sa, precum și accentul deosebit pus pe această senzualitate bolnăvicioasă, învecinează reprezentanții acestor păcate capitale din epoca sa, cu vechii messalieni combătuți de Sfântul Diadoh cu 1000 de ani mai înainte. Existența lor reală în epocă o confirmă secta alumbrazilor. Descrierea pe care le-o face Sfântul Ioan al Crucii e sugestivă: „când acești oameni se împărtășesc, urmăresc înainte de toate o senzație de plăcere și nu preamărirea lui

art. Peter of Alcantara, în *The Catholic Encyclopedia, Volume XI*, art. preluat de pe internet www.newadvent.org.

¹³² *Ibidem*, p. 188.

¹³³ Irene Hausherr S.J. - *Les Orientaux connaissent-ils les „nuits” de saint Jean de la Croix?* în vol. Hesychasme et Priere, O. C. A. 176, 1966, p. 104, afirmă posibila lectură de către Sfântul Ioan al Crucii, a Sfântului Diadoh, recomandat de Ignățiu de Loyola, reliefând relația de prototip a termenilor diadohieni *hypostole* (ascundere, lepădare) KG 86 (146, 17): ὑποστολῆς τέκνα, 87 (147, 16) ὑποστέλλει ἡ χάρις ἐαυτὴν și *platos* (lărgime) KG 68 (128-129), 92 (154, 1) πλατυνθῆναι πρὸς συλλήψιν θεωρημάτων θεϊῶν 93 (154, 18) τῷ πλατέει τῶν ἡδονῶν, pentru termenii specifici Sfântului Ioan al Crucii „anchura” și „aprieto”, ce exprimă cele două stări succesive de părăsire și mângâiere din partea harului; cf. și A. Louth, *Mesalianism and pelagianism*, rev. cit. p. 134, 135, arătând și originea și legăturile cu teologia augustiniană a „noptii spiritului” din spiritualitatea Sfântului Ioan al Crucii.

¹³⁴ Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată*, trad. de Ricarda Maria Terschak, ed. Thausib, Sibiu, 1992, p. 59.

Dumnezeu în smerenie¹³⁵. „Ei nu cunosc altă dorință decât să-l simtă și să-l guste pe Dumnezeu, ca și când Aceasta ar fi accesibil simțurilor noastre”. „Astfel se comportă aceste suflete și în privința rugăciunii, crezând că folosul acesteia ar fi doar obținerea plăcerii și evlaviei senzitive. Străduindu-se să atingă forțat asemenea stări, își istovesc puterile și mintea... În toate strădaniile lor, acei oameni caută doar satisfacerea plăcerii, a gustului și mângâierii spirituale, fapt pentru care nu se mai saturează de citirea cărților sfinte”¹³⁶.

Pe de altă parte, chiar în definirea acestor păcate capitale combătute de Sfântul Ioan al Crucii se pot identifica teme și exemple posibil a fi fost preluate din spiritualitatea Sfântului Diadoh:

„Prietenia după trup care se desface ușor nefiind legată cu simțirea Duhului”, pomenită de Sfântul Diadoh, e combătută de Sfântul Ioan al Crucii ca una ce-și are „originea într-o senzualitatea dezordonată, iar nu în spirit”, neducând la „creșterea dragostei de Dumnezeu, ci la muștrări de conștiință”¹³⁷, iar păcatul mâinii spirituale e combătut din același imperativ, regăsit și la Sfântul Diadoh, al necesității păstrării stării de „blândețe spirituală”¹³⁸.

Cei ce un timp „au avut parte de mari desfătări spirituale, iar apoi, nemai-simțind acele plăceri și mulțumiri au căzut pradă dezgustului și supărării”, fiind de fapt astfel într-o stare de părăsire povătuitoare de către har, sunt asemănați de Sfântul Ioan al Crucii cu aceeași pildă regăsită și la Sfântul Diadoh „aidoma unui copil căruia i se refuză pieptul de la care, până atunci, s-a putut înfrupta în voie”¹³⁹.

Se poate deduce că Sfântul Ioan al Crucii combate, afirmând necesitatea nopții întunecate a simțurilor, manifestările păcătoase josnice ale senzualității, cât și pe cele mai elevate și mai spiritualizate, ca unele ce sunt „doar cel mai neînsemnat dar”¹⁴⁰, conducând în cele din urmă prin stăruința în ele, la o spiritualitate bolnăvicioasă-vizionară. El combate, ca nedeșăvârșită, chiar simțirea sufletului începătoare sau senzualitatea izvorâtă din simțuri trupești netransfigurate deplin de har. Și aceasta pe bună dreptate, pentru că, de fapt, noaptea întunecată a simțurilor teoretizată de Sfântul Ioan al Crucii, e echivalentul, așa cum bine a arătat Ireneu Hausherr¹⁴¹, etapei purificării active și pasive din spiritualitatea răsăriteană cu care are, de altfel, numeroase învecinări tematice și semantice chiar și prin opera Sfântului Diadoh.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 63.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 59, cf. KG 15 (92, 7), *FR I*, p. 419.

¹³⁸ *Ibidem*, cap. 5. 3, p. 61, cf. KG 61, 62, 71, *FR I*, pp. 440, 441, 448.

¹³⁹ *Ibidem*, cap. 5.1, p. 61, cf. KG 86 (146, 11), *FR I*, p. 461.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴¹ Ireneu Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les „nuits” de saint Jean de la Croix?* p. 104, 113 reliefează că chiar la Sfântul Diadoh limbajul folosit face trimitere la o stare de noapte a simțurilor, de întunecare și părăsire a sufletului: „Când harul e ascuns în minte, [diavoli] se strecoară ca niște nouri întunecoși prin părțile inimii, spre patimile păcatului, sau iau chipul feluritelor împrăștieri ca, furând mintea de la pomenirea lui Dumnezeu, să o desfacă de convorbirea cu harul.” KG 81 (139, 2 – 140, 7), *FR I*, p. 455-456.

Noaptea întunecată a simțurilor e, de fapt, pentru Sfântul Ioan al Crucii, echivalentul *părăsirii povățuitoare* de la Sfântul Diadoh, descrisă însă cu accente mult mai grave și tragice, ca secetă și uscăciune spirituală extremă, cauzată, în concepția Sfântului Ioan al Crucii, în mod activ de Dumnezeu. „În clipa în care Dumnezeu transpune sufletul în noaptea întunecată spre a-i purifica simțurile, El nu-i mai îngăduie să găsească plăcere sau delectare în altceva”¹⁴².

„Întrucât comportamentul începătorilor aflați pe calea ce duce la Dumnezeu lasă de dorit, fiind determinat în multe privințe de amorul lor propriu și de egoism, Dumnezeu dorește să-i călăuzească în înaintare, ridicându-i din acest fel grosolan de iubire, pe o treaptă mai înaltă a iubirii de Dumnezeu. El vrea să-i elibereze de modul mărunț de *simțire* și gândire, propriu începătorilor, îngrădiți de limite și lovindu-se de atâtea piedici, pentru a-i aduce pe calea *spiritului*, de unde vor putea comunica cu Dumnezeu în mai multă abundență și mult mai desăvârșit. După ce aceștia au exersat un timp calea virtuților și s-au dovedit statornici în meditație și rugăciune, după ce s-au desprins de cele lumești cu ajutorul mângâierilor găsite în aceste exerciții și au dobândit o oarecare forță spirituală de la Dumnezeu, care-i ajută să-și înfrâneze pofta după cele create, în fine, după ce au fost pregătiți să îndure, cu ajutorul lui Dumnezeu, anumite greutăți și secete, fără să tânjească după vremurile mai bune, în care aflaseră mai multă desfătare în cele spirituale și în care soarele harurilor divine părea să le strălucească mai puternic, atunci Dumnezeu le întunecă toată această lumină, le zăvorește ușa, le înfundă izvorul apei dulci din care se înfruptaseră pînă atunci ori de câte ori și oricând doreau. Atîta timp cât erau slabi și plăpânzi, nu exista ușă închisă pentru ei, precum spune Sfântul Ioan în Apocalipsă (3, 8). Acum însă, Dumnezeu îi transpune în beznă, astfel încât nu mai știu încotro să-și îndrepte închipuirile simțurilor sau gândurile. Ei nu mai înaintează nici un pas în meditație, cum știau să facă înainte, căci acum, simțul lor lăuntric fiind scufundat în noapte și atât de secătuit, lucrurile spirituale și exercițiile pioase, atât de consolatoare pînă acum, li se par lipsite de sevă și gust, stîmindu-le chiar neplăcere și amărăciune. Dumnezeu a văzut deci, precum am spus, că ei au crescut întrucâtva și, pentru a-i scoate din scutece, le refuză pieptul cel dulce, îi dă jos din brațe și îi învață să meargă pe propriile lor picioare. Toate acestea li se par absolut noi, pentru că, în ochii lor, totul a luat o întorsătură contrarie așteptărilor lor.”¹⁴³

Prin această învățătură despre instaurarea „noptii simțurilor” care „închipuiau” prin rugăciunea de tip meditație stări sufletești de înălțare harică prin voință, Sfântul Ioan al Crucii recunoaște ca insuficiente și depășește defectele spiritualității „exercițiilor ignatiene”, care exacerbau tocmai „imaginația, afectivitatea sensibilă, rațiunea

¹⁴² Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată*, cap. 9. 2, cap. 8. 3, rezumă oarecum toate treptele înaintării începătorilor pe căile virtuților, desprinderea de cele lumești, mângâieri etc, menționate de Sfântul Diadoh în KG 81, 85, 86, 87, FR I, pp. 460-461, sfârșindu-se în metafora specifică Sfântului Diadoh dar și *Omiliilor pseudo-macariene*, a înțărării pruncului de la sânul harului.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 68.

și voluntarismul, apropiindu-se astfel de isihasm”¹⁴⁴.

Pentru a arăta cum din senzual, prin noaptea simțurilor, sufletul e spiritualizat, Sfântul Ioan al Crucii distinge între „uscăciunea spirituală” produsă de această noapte a simțurilor, și „indiferența” echivalentă manifestărilor duhului acediei relatate de Sfântul Diadoh¹⁴⁵.

Dacă, așa cum spune Sfântul Diadoh „părăsirea povățuitoare (ἡ παιδευτικὴ παραχώρησις) aduce sufletului întristare multă, și o anumită smerenie și deznădejde măsurată”¹⁴⁶, accentele grave ale nopții simțurilor sau ale “secetei purificatoare” la Sfântul Ioan al Crucii¹⁴⁷ lasă să se creadă că în conceptul de noapte a simțurilor sunt incluse și conținuturile a ceea ce Sfântul Diadoh numește părsire în sens de lepădare¹⁴⁸, punerea la încercare (dokimasia), deși, așa cum se va vedea mai jos, echivalentul părsirii în sens de lepădare diadohiene, e noaptea întunecată a spiritului de la Sfântul Ioan al Crucii.

În cazul purificării simțurilor prin „noaptea” lor, „omul caută de obicei să-și amintească cu zel și grijă de Dumnezeu, temându-se că nu-L slujește bine și chiar că regresează, când își constată lipsa de plăcere în lucrările divine”, teamă ce nu se întâmplă în cazul indiferenței (asemănătoare acediei) care “se manifestă printr-o moliciune și trândăvie pronunțată a voinței și a minții precum și prin lipsa de disponibilitate de a-L sluji pe Dumnezeu”¹⁴⁹.

Pedagogia harului cu retragerile și revărsările succesive și treptate ca intensitate, așa cum e descrisă de Sfântul Diadoh, e prevăzută și de Sfântul Ioan al Crucii. El spune că „la unii, această purificare..., noaptea secetei la nivelul simțurilor nu va fi continuă: uneori se află în noapte, alteori nu; și dacă uneori nu pot medita, alteori o vor putea face ca și până acum”¹⁵⁰. Sfântul Ioan al Crucii prevede o pedagogie a

¹⁴⁴ Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, p. 253. „Fără îndoială începătorii au nevoie de aceste considerații, de aceste reprezentări pentru a le aprinde puțin câte puțin dragostea și a da sufletului hrană prin mijlocirea simțurilor... Însă sufletul trebuie să respingă toate aceste imagini și reprezentări și să rămână în obscuritate în legătură cu acest simț interior dacă vrea să ajungă la unirea divină. Aceste imagini nu au de fapt nici o proporție, nici un raport imediat cu Dumnezeu”. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, 12, 2-5, în *Oeuvres complètes*, trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Paris, 1990, p. 675-677.

¹⁴⁵ KG 58 (118, 9), *FR I*, pp. 438-439.

¹⁴⁶ KG 87 (146, 23-24), *FR I*, pp. 461-462.

¹⁴⁷ „Cazne grele și tentații senzitive”; „duhul desfrăului ce-i chinuie [pe unii] cu ispite puternice și îngrozitoare, tulburându-le spiritul cu gânduri urâte și imaginația cu închipuiri atât de vii, încât sufletele în cauză trec prin chinuri mai mari decât chinurile morții”; cf. 2 Co 12, 7; cap. 14. 2 „duhul sacrilegiului care umple toate noțiunile, toate gândurile cu blasfemii insuportabile” sau „duhul amețelii” spiritum veriginis cf. Is 19, 14, care întunecă atât de mult simțurile, umple mintea cu mii de scrupule și nedumeriri ce par atât de încălțite, încât sufletele astfel muncite nu-și mai găsesc mulțumirea în nimic, și nici nu se mai pot supune sfaturilor și părerilor altora”, cap. 14. 3.

¹⁴⁸ KG 87 (147, 3-5), *FR I*, p. 461: „sufletul se umple de deznădejde (απελπισμού ὁμοῦ), de necredință (ἀπιστίας), de fumul mândriei și de mânie (ὀργῆς)”.

¹⁴⁹ Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată*, Cap. 9, 3, cf. deosebirea între frica lui Dumnezeu ca energie purificatoare KG 16, 17, *FR I*, pp. 420-421 și acedie KG 68, 71, *FR I*, p. 446.

¹⁵⁰ *Ibidem*, cap. 9, 9.

harului și în funcție de tăria ascetică și duhovnicească a nevoitorului: Renunțarea și starea de penitență a simțurilor variază la fiecare nevoitor „după gradul de unire în iubire la care Dumnezeu dorește să înalțe sufletele[...], sufletele mai slabe vor fi supuse în această noapte de către Dumnezeu, în marea sa îngăduință, unor încercări mai ușoare, care vor dura însă mai mult, și care vor fi întrerupte de desfătări ale simțurilor, pentru ca sufletele să nu se întoarcă din drum”¹⁵¹.

Și întocmai ca la Sfântul Diadoh, în cadrul acestei pedagogii a harului, Sfântul Ioan al Crucii plasează pe de o parte „încercările” la care Dumnezeu supune sufletul prin „secete și probe” în care sufletelor „mai slabe, Dumnezeu pare să li se refuze, să se ascundă pentru a le atrage în iubire”..., iar pe de altă parte „mângâierile”, „pentru ca sufletele să nu se descurajeze și să nu caute din nou mângâieri pământești”¹⁵².

Aceeași liniștire multă, „aceeași dorință de multă tăcere” și (retragere și mai multă) recomandată de Sfântul Diadoh¹⁵³, este recomandată și de Sfântul Ioan al Crucii: încercând cei părăsiți de har și de mângâierile contemplațiilor să-și automulțumească întrucâtva facultățile, meditănd la o temă oarecare, dorind să fie activi cu propriul lor spirit, ei pierd spiritul liniștii și al păcii, întorcându-se de fapt pe calea meditației discursive și obosindu-și propria fire pe această cale depășită și la care trebuie renunțat de bună voie.¹⁵⁴

Consecințele stăruinței ascetului de a-și provoca simțiri spirituale ale divinității prin efortul propriu de meditare și gândire discursivă, sunt explicate de Sfântul Ioan al Crucii tot pomind de la o parabolă specifică Sfântului Diadoh. Sfântul Ioan al Crucii comentează: „dacă asceții ar încerca să acționeze aici prin propriile lor puteri lăuntrice, atunci n-ar face altceva decât să tulbure și să piardă bunurile pe care Dumnezeu li le dăruiește și li le imprimă prin această pace. Dacă un pictor ar dori să picteze sau să deseneze chipul unui om, iar acesta ar întoarce mereu capul ba într-o parte, ba în cealaltă parte, ca să nu stea degeaba, atunci acel pictor nu și-ar atinge scopul, în plus, s-ar zădărnici și munca lui de până acum. Tot astfel i s-ar întâmpla sufletului care și-a aflat tihna și pacea lăuntrică, dacă ar încerca să se dedice unei activități oarecare sau unui interes deosebit: ar fi distrat, încurcat și ar simți uscăciune și vid lăuntric”¹⁵⁵.

Sfântul Ioan al Crucii arată cum are loc nașterea adevăratei simțiri a minții sau a spiritului. În această noapte a simțurilor echivalentă părăsirilor harului din spiritualitatea diadohiană, prin suferințele și încercările la care e supus sufletul, „acțiunea lui Dumnezeu care dă naștere unor astfel de fenomene, transferă bunurile și forțele sim-

¹⁵¹ *Ibidem*, cap. 14. 5, p. 19, cf. KG 69, 86, *FR I*, pp. 447, 461, *Evr* 10, 39: „noi nu suntem fiii lepădării, ci prunci adevărați ai harului lui Dumnezeu, alăptați cu mici părăsiri și cu dese mângâieri”.

¹⁵² *Ibidem*, KG 69, *FR I*, p. 447.

¹⁵³ KG 68 (128, 21): ἐν τοῖς καιροῖς τῆς ἡσυχίας, 87, *FR I*, pp. 447 și 462.

¹⁵⁴ Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată*, ed. cit., cap. 10. 1, 2. Această sfătuire a Sfântului Ioan al Crucii poate fi citită în continuarea citării Sfântului Diadoh din *Ecc* 1, 18: „întru înmulțirea înțelepciunii stă spor de amărăciune și cine-și înmulțește cunoștința își sporește suferința”, cf. KG. 60, *FR I*, p. 440.

¹⁵⁵ *Ibidem*, cap. 10.5, p. 77. cf. KG 89 (149, 1-150, 17), *FR I*, pp. 463-464.

țurilor în partea spiritului"[...] „Dacă spiritul nu va simți numaidecât mângâierea, ci mai degrabă uscăciune și repulsie, atunci acest lucru trebuie pus în seama schimbării neașteptate. Gusturile lui [ale spiritului] nu s-au desprins încă de obișnuințele delectărilor senzitive, iar privirile sale sunt încă îndreptate spre aceasta. Simțul spiritual al gustului nu este pregătit, nici purificat pentru astfel de delectări subtile, și urmează să devină receptiv pentru ele, încetul cu încetul, prin uscăciunea și bezna acestei nopți”¹⁵⁶. „Sufletul trece (prin acest transfer de putere) din stadiul meditației discursive în stadiul celor care înaintază... într-astfel încât i se pare că Dumnezeu i-ar lega facultățile interioare, că i-ar sustrage minții sprijinul, voinței elasticitatea, memoriei conținuturile”¹⁵⁷, de fapt „Dumnezeu încetând să mai comunice cu sufletul prin intermediul simțurilor... și începând să i se reveleze sufletul prin intermediul spiritului pur, adică nu prin succesiunea ideilor, ci printr-un act de contemplație simplă, pentru care facultățile bazate pe simțuri, atât cele exterioare, cât și cele interioare, nu mai sunt suficiente”¹⁵⁸.

Această contemplație nu este pentru Sfântul Ioan al Crucii altceva decât „o înrăurire tainică pașnică și iubitoare de Dumnezeu, care, dacă nu este împiedicată [prin reîntoarcerea la meditația discursivă] înflăcărează sufletul cu duhul iubirii; cu cât va stăruir în liniștire, cu atât sufletul va fi mai mult cuprins și învățat de dragostea divină, fără să-și dea seama sau să înțeleagă cum și de unde îi vine un asemenea simțământ delicat de iubire și afecțiune. Uneori, sufletul simte acest foc al iubirii, această înflăcărare, atât de puternic, încât se vede mistuit de dorul lui Dumnezeu...”¹⁵⁹ Asemănările de limbaj și expresii se pot explica prin cele ale trăirilor, a tradiției comune, deși acest fapt nu exclude posibila influență a Sfântului Diadoh asupra Sfântului Ioan al Crucii.

Pentru Sfântul Ioan al Crucii noaptea întunecată a spiritului se situează în continuarea celei a simțurilor, având practic scopul de a extinde purificarea și unirea sufletului cu Dumnezeu, de la partea simțămintelor sale inferioare la însăși spiritul sau voș-ul specific spiritualității răsăritene ce intră în noaptea purificării după ce a unit cu sine și a purificat aceste simțăminte inferioare¹⁶⁰.

Această continuitate e reliefată de Sfântul Ioan prin descrierea stării dramatice de chin a sufletului extinsă acum asupra facultății de înțelegere a spiritului prin intensificarea accentelor grave ale stării de goliciune și sărăcie spirituală, întâlnită cu accente mai blânde și la Sfântul Diadoh, ca esențială pentru ca harul să repicteze peste chip asemeneaa desăvârșită cu Dumnezeu¹⁶¹.

Pentru Sfântul Ioan al Crucii starea de simțire a spiritului nu are aceleași valențe edificatoare spirituale ca la Sfântul Diadoh. El reliefează mai mult încercările și

¹⁵⁶ *Ibidem*, cap. 9. 4, p. 71, cf. KG 25, 29, 59, FR I, pp. 423, 425, 439: „Domnul atrage sufletul la iubirea puternică a slavei Sale”.

¹⁵⁷ *Ibidem*, cap. 9. 7, cf. KG 8, FR I, p. 416.

¹⁵⁸ *Ibidem*, cap. 9. 8, cf. KG 72, FR I, 449.

¹⁵⁹ *Ibidem*, cap. 10. 6, 11. 1, cf. KG 13, 33, FR I, pp. 418, 427.

¹⁶⁰ *Ibidem*, cap. 11. 3 p. 79, cf. KG 25, 29, FR I, pp. 423, 425.

¹⁶¹ *Ibidem*, II cap. 4, I; I 11, 4 cf. KG 89 (149, 10-16), KG 65, FR I, p. 444, 464.

părăsirea totală de către Dumnezeu a sufletului, ca având efecte purificatoare asupra sufletului întreg: „spiritul în sărăcia sa, în ne-ajutorarea și goliciunea gândirii... se încredințează orbește credinței pure”¹⁶².

Noaptea spiritului la Sfântul Ioan se aseamănă în mod clar părăsirii în sens de lepădare de la Sfântul Diadoh: În ea, „sufletul e chinuit însă cel mai mult de convingerea că Dumnezeu l-a alungat de la sineși, că părăsindu-l, l-a azvârlit în beznă”. Acest sentiment de a fi părăsit de Dumnezeu, este pentru el cel mai groaznic chin, demn de toată mila,¹⁶³ în care el „se simte gol, sărac și abandonat, secătuit, dezgolit și fără lumină, pentru că partea senzitivă se purifică prin puterile sufletului, se purifică prin neputința de a percepe / înțelege ce i se întâmplă, iar spiritul se purifică prin întunecimea desăvârșită.”¹⁶⁴

Sfântul Ioan reclamă cu insistență necesitatea acestei stări de goliciune, ca una similară intrării în norul necunoașterii divine dionisiane, ca una similară stării de apofatism a minții din spiritualitatea răsăriteană, ce conduce la unirea cu Dumnezeu a sufletului: „sufletul trebuie mai întâi să devină gol și sărac în spirit, lipsit de orice sprijin, orice mângâiere, orice concepție naturală a lucrurilor divine sau pământești”¹⁶⁵.

Întreg acest proces de purificare extremă a spiritului e redat de Sfântul Ioan al Crucii prin intermediul unor metafore specifice macariene și diadohiene: Purificarea de imperfecțiunile habituale și actuale ale spiritului e asemănată de Sfântul Ioan „cu dezhădăcinarea unui copac, sau tăierea crengilor sale; sau cu îndepărtarea unei pete noi și a uneia vechi, adânc pătrunse în material”¹⁶⁶.

Însă Sfântul Ioan înțelege și se ferește, asemenea Sfântului Diadoh, de confuzia făcută de messalieni între păcatul strămoșesc sau diavolesc și păcatele habituale ce se purifică prin suferințe sufletești tot mai intime: „sufletul își dă seama imediat [în momentul de răgaz și păruță sau provizorie biruință] că îi rămâne o rădăcină a greșelilor subtile ce își face simțită prezența și care împiedică sufletul să se bucure cu adevărat...”¹⁶⁷. „Sufletele aflate pe calea înaintării și care acționează și se apropie de Dumnezeu, sunt încă pe o treaptă inferioară și naturală, pentru că ele nu stăpânesc încă aurul purificat și strălucitor al spiritului”¹⁶⁸.

În noaptea spiritului „sufletul nu numai că suferă văzându-se dezgolit, pierzându-și orice sprijin natural, orice puțință de a mai percepe ceva, ci suferă și prin faptul că Dumnezeu îl purifică, nimicind, alungând și distrugând în suflet toate afecțiunile și obișnuințele imperfecte, dobândite în decursul vieții, asemenea unui foc care arde toată zgura, toate impuritățile, toată rugina metalului”¹⁶⁹. „Pentru a se puri-

¹⁶² *Ibidem*, II, cap. 4, 1 p. 100, cf. KG 86, 87, FR I, p. 461-462.

¹⁶³ *Ibidem*, II, cap. 6, 2, cf. KG 86, FR I, p. 461.

¹⁶⁴ *Ibidem*, II, cap. 6, 4, p. 107, cf. KG 56, FR I, p. 438.

¹⁶⁵ *Ibidem*, II, cap. 9, 4, cf. KG 65, 89, FR I, p. 444, 464.

¹⁶⁶ *Ibidem*, II, cap. 2, 1 p. 96, cf. KG 17, 59, FR I, p. 421, 439: „pata de pe fața sufletului”.

¹⁶⁷ *Ibidem*, II, cap. 10, 9, cf. Omilia III, 4, PSB 34, p. 97.

¹⁶⁸ *Ibidem*, II, cap. 3, 3, p. 98, cf. KG 97 (159, 25): καθαρίσαι χρυσίον; FR I, p. 472.

¹⁶⁹ *Ibidem*, II, cap. 6, 5 p. 107, cf. KG 97 (159, 26): σκληρίαν = zgură, FR I, p. 472.

fica și elibera de rugina înclinațiilor care-l domină, trebuie ca sufletul însuși să se nimicească într-un anumit fel și să se curețe de aceste pasiuni care i-au devenit o a doua natură¹⁷⁰. În „noaptea simțurilor”, „purificarea divină a smuls toate umorile rele și vicioase”¹⁷¹. În noaptea spiritului „focul iubirii îl va atașa din nou, spre a-l purifica acum de imperfecțiunile cele mai profunde, lăuntrice. În acest caz, suferințele sufletului vor fi cu atât mai intime, mai pătrunzătoare, mai spirituale, cu cât purificarea va ajunge la greșelile cele mai ascunse, subtile și spirituale”¹⁷².

Urmarea acestei purificări e ajungerea la starea de iubire și de simțire mai desăvârșită, prin simțul spiritului unit cu simțul divin al realităților și prezențelor dumnezeiești.

Sufletul trăiește o „beție și îndrăzneală a iubirii de Dumnezeu”, fiind „plin de dor” și „bolnav de iubire” asemeni miresei din Cântarea Cântărilor adusă la mirele ei conform nimfagogiei întâlnite și la Sfântul Diadoh¹⁷³. „Noaptea întunecată va desprinde treptat spiritul de felul său obișnuit, comun de a înțelege, pentru „a-l trage spre simțul divin care e deosebit și depărtat de orice concepție omenească...”¹⁷⁴.

Oarecum în continuitate cu citarea diadohiană din Vechiul Testament – „Dumnezeul nostru este foc mistuitor” (*Dt* 4, 2; *Evr* 12, 18), Sfântul Ioan descrie toată această stare de simțire a prezenței divine de către minte sau spirit reliefând aprinderea întregului suflet de focul iubirii de Dumnezeu, cuprinderea, atragerea și absorbirea tuturor părților și facultăților sufletului în „incendiul iubitor al contemplației purificatoare”. „Incendiul iubirii își are sediul în voință... aceasta fiind atrasă și legată, pierzându-și libertatea, lăsându-se cucerită de intensitatea pasiunii”¹⁷⁵.

Simțirea produsă de această iubire arzătoare de Dumnezeu în suflet e, de fapt, o „înțelegere mistică care se comunică minții, lăsând inertă voința, dar dându-i o senzație de liniște și simplitate inexprimabil de senină, simțindu-L pe Dumnezeu odată într-un fel, altă dată într-altfel”.

Nu doar voința e unită spiritului devenit simțitor al dumnezeirii prin unire cu Dumnezeu, ci, de asemenea și simțurile, ce sunt atrase în lucrarea spiritului aprins de iubire. Totuși Sfântul Ioan, spre deosebire de Sfântul Diadoh, reliefează mai mult anxietatea și teama în iubire decât bucuria și odihna adusă de aceasta sufletului: „Spiritul simte atât de bine ceea ce trăiește, și-și dă atât de bine seama de ceea ce-i lipsește în mulțumirea dorințelor sale, încât tot chinul simțurilor, chiar dacă este incomparabil mai dureros acum decât în prima noapte, cea a simțurilor, i se pare a fi o nimica toată, deoarece sufletul realizează foarte clar că-i lipsește înăuntrul său un bun foarte mare, care nu poate fi înlocuit cu nimic.”¹⁷⁶

¹⁷⁰ *Ibidem*, II, cap. 6, 5 p. 108, cf. KG 97 (159, 26), *FR I*, p. 472.

¹⁷¹ *Ibidem*, II, cap. 10, 2 cf. KG 83 (143, 17): τῆς συγκράσεως, *FR I*, p. 459.

¹⁷² *Ibidem*, II, cap. 10, 7 cf. KG 100 (162, 4), *FR I*, p. 474.

¹⁷³ *Ibidem*, II, cap. 23, 12; II 13, 6, 7; II 14, 1; II 21, 2, 4-10, cf. KG 8, 67 (128, 1-4), *FR I*, pp. 416, 446.

¹⁷⁴ *Ibidem*, II, cap. 9, 5 p. 119.

¹⁷⁵ *Ibidem*, II, cap. 13, 3, cf. KG 59 (119, 9-14), *FR I*, p. 439.

¹⁷⁶ *Ibidem*, II, cap. 13, 4, p. 133, cf. KG 16, 17, *FR I*, p. 420-421.

Explicația acestor chinuri o arată Sfântul Ioan prin aceea că spiritul, la începutul iluminării sau a nopții sale, „zărește în acea lumină [a focului iubirii divine] propria sa întunecime și mizerie”; iar „odată purificat prin recunoașterea și experiența mizeriei sale, sufletului i se vor deschide ochii și va putea vedea binefacerile luminii divine”¹⁷⁷. Astfel prin această chinuitoare noapte, sufletul e purificat „atât în partea simțurilor cât și în cea a spiritului, Dumnezeu îl desprinde astfel de tot ce nu este esența sa naturală, îl dezbracă și-l golește de haina cea veche, spre a-i dărui una nouă”¹⁷⁸.

Ajuns la starea de simțire lăuntrică cu spiritul, ascetul sau sufletul acestuia se face părtaș gustării, printr-o înaltă trăire apofatică, din însăși înțelepciunea divină inexprimabilă prin cuvinte sau imagini, tocmai datorită simplității desăvârșite a acesteia: „Înțelepciunea lăuntrică este atât de simplă, de generală și spirituală, încât nu poate îmbrăca o formă accesibilă simțurilor, și nici nu se face înțeleasă prin imagini”, deoarece doar spiritul o percepe, „simțurile și puterea imaginativă, care n-au mediat intrarea Ei și nici nu l-au perceput forma sau esența, nu sunt în măsură să o descrie, chiar dacă sufletul e conștient de faptul că trăiește și gustă realmente această înțelepciune dulce și tainică”¹⁷⁹.

Ascetul nu poate exprima această înțelepciune de care e doar conștient că o primește, o vede, o aude „în partea cea mai lăuntrică și spirituală a sufletului, dincolo de toate simțurile, obligând astfel întreaga armonie și iscusință a simțurilor să-și înceteze activitatea și să amuțească”¹⁸⁰.

Însă Sfântul Ioan arată, ca și Sfântul Diadoh de altfel, că sufletul poate primi și „haruri speciale, cum ar fi viziuni, sentimente puternice sau alte trăiri de acest fel... care se revelează de obicei într-o formă accesibilă simțurilor, astfel că despre ele se poate vorbi”¹⁸¹.

Inspirația Sfântului Ioan al Crucii din tradiția răsăriteană macariană și diadohiană se vedește și în aceste două cazuri deosebite. În comunicările prin simțirea spiritului inexprimabil și mai presus de înțelegere, de simțuri și imagini, și de aceea și invulnerabile față de ispitele demonice, sufletul, spune Sfântul Ioan, amintindu-ne de una din erorile de limbaj messaliene și macariene, primește harurile dăruite de Însuși Dumnezeu ca „atingeri, în întregime substanțiale (sic), ale unirii divine între suflet și Dumnezeu”, astfel încât „într-o singură mângâiere de acest fel,

¹⁷⁷ *Ibidem*, II, cap. 13 10, cf. KG 69, FR I, p. 447-448, cf. Psalmii 39, 1 și 93, 19.

¹⁷⁸ *Ibidem*, II, cap. 13, 11, cf. KG 89 (149, 19), FR I, pp. 463-464.

¹⁷⁹ *Ibidem*, cf. KG 9, 11, 22, FR I, pp. 416, 422: „adâncul credinței ... nu rabdă să fie cercetat cu cugetări iscoditoare”.

¹⁸⁰ *Ibidem*, II, cap. 17, 3. E ceea ce Sfântul Diadoh și mistica răsăriteană au numit „frumusețea fără chip inteligibil” (κάλλος ἀνεῖδον) *Vedere* 15 (173, 10), contemplată în timpul „rugăciunii mai presus de orice lărgime”, proprie doar acelor care sunt plini „în toată simțirea și încredințarea lor de harul Sfânt” (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορία ἐμπειρησμένων τῆς ἁγίας χάριτος) KG 68 (129, 6-8), adică acelor care îl cunosc pe Dumnezeu doar prin acest profund simțământ al primirii înțelepciunii Sale.

¹⁸¹ *Ibidem*, II 17, 5, cf. KG 8, FR I, p. 416.

care aparține celui mai înalt grad al vieții spirituale, sufletul primește mai multe haruri decât cu toate celelalte prilejuri la un loc”¹⁸².

Cunoașterea de Dumnezeu prin harisme sau viziuni inteligibile, prin intermediul îngerilor ce i-au forme inteligibile sau sensibile, supusă ca și la Sfânta Tereza de Avilla pericolului înșelăciunii demonice evocate de Sfântul Ioan printr-o imagine existentă și la Sfântul Diadoh, cea a luptei corp la corp dintre demon și suflet, e cea care aduce, și în acest stadiu al împărtășirii sufletului de revelații inteligibile sau corporale ce pot fi imitate și de diavol, „mari chinuri și suferințe stămite în spirit, uneori mai groaznice decât s-ar putea spune, pentru că aici, spune Sfântul Ioan, stau față în față și se înfruntă nemijlocit un spirit împotriva altuia, iar eroarea provocată spiritului celui bun, adică sufletului, de către spiritul rău, poate ajunge de nesuportat”¹⁸³.

Toate aceste similarități reliefate între „*Noaptea întunecată*” a Sfântului Ioan al Crucii și tradiția mistică răsăriteană și îndeosebi diadohiană, permite a se întrevedea în Sfântul Ioan al Crucii misticul, care dezvoltă și precizează, prin experiența ascetică personală, aspecte esențiale ale acestei tradiții originare, într-un limbaj reflectând mediul cultural apusean în care s-a format, dar și într-o cheie simbolică originară, cea a nopții întunericului care, însă, va genera, prin opoziție contrafacerea senzualistă, până la isterism, a misticii propriu-zise, și contrafacerea iluminist-ateistă a culturii Europei apusene a veacurilor umaniste și revoluționare.

Totuși, inspirația Sfântului Ioan al Crucii din marea tradiție originară e inevitabil de presupus, deoarece, fără a contesta înălțimea trăirilor sale mistice, expunerea discursivă foarte amănunțită și cu foarte multe citate din această tradiție, îl arată ca un autor mistic, care alături de inspirația din experiențele mistice proprii excelând prin conștiința și simțirea tainică a prezenței divine prin spirit, a folosit pentru construirea originalei sale opere, totuși, și speculația și imaginația specifice rațiunii discursive. Dacă ar fi fost doar inspirația din experiențele mistice și din contemplații, rațiunea discursivă copleșită în acestea de har, nu s-ar fi putut de fel exprima peste tot, și mai ales cu atât de multe puncte asemănătoare cu tradiția originară a *visio Dei*.

Prin intermediul misticii spaniole carmelitane, această tradiție a spiritualității „simțirii minții” s-a transmis mai departe în Evul Mediu occidental forțând noi apropieri față de spiritualitatea isihastă răsăriteană. Astfel François de Sales (1567-1622) teoretizează despre „rugăciunea de liniștire” (*oraison de quietude*) ca rugăciunea contemplativă sub forma cea mai simplă (superioară rugăciunii-meditație cultivată în Apus în Evul Mediu), săvârșită nu prin „porunca sau voința omenească de a iubi, ci prin iubirea însăși, prin însuși harul divin care “răspândește în mod imperceptibil în adâncul inimii o anumită dulce suavitate ce mărturisește despre prezența Sa, și atunci puterile, chiar însăși simțurile exterioare ale sufletului, printr-un anume

¹⁸² *Ibidem*, II, cap. 23, 11; lupta între suflet și Satana, ciocnindu-se ca două ființe (κατα οὐσιώδη συμβολήν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σατανᾷ ἢ μάχῃ γίνεται), cf. KG 87 (147, 15-16), FR I, p. 461-462.

¹⁸³ *Ibidem*, II, cap. 23. 5; II 23. 9, cf. *ibidem*.

consimțământ secret, se reîntorc în acea parte intimă unde e Mirele prea iubit și drag.”¹⁸⁴

Resumé: *L'étude aborde du point de vue historique mais aussi doctrinaire l'évolution de la spiritualité du sentir de l'âme (aesthesis nôera) en Occident, chez différents auteurs spirituels de l'intervalle de V-eme – XIX-eme siècle, mettant en relief les éléments thématiques rencontrés chez eux, similaires à ceux du bienheureux Diadoque; le but est de parfaire par des citations patristiques l'explication de la spiritualité diadochéenne mais aussi le tableau général de la spiritualité chrétienne du sentir d l'âme, qui se trouve dans le noyau authentique de la vie ecclésiale de grâce.*

¹⁸⁴ Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VI, 7; Ed. André Ravier (Bibliothèque de la Pleiade), Paris, 1969, p. 629. cf. și Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, p. 262, unde se reliefează apropierea dintre acest loc din opera Sfântului François de Sales și KG 73 (132, 6-9), *FR I*, p. 450, al *Centuriei* Sfântului Diadoh, precum și, în continuare, apropieri de tradiția isihastă răsăriteană a „Școlii franceze” conduse de Pierre de Bérulle (1575–1629), a „școlii de rugăciune cordiale” reprezentată prin Michel de Nobletz (1577–1652) și Julien Maunoir (1606–1683) ieziuitul J.-B. de Saint-Jure (1588–1657) și alții.

Principiile didactice moderne în opera hrisostomică

Conf. Univ. Dr. Carmen-Maria BOLOCAN

I. Conceptul modern de principiu didactic

Educația, în înțelesul ei de bază, presupune atât o parte programatică cât și una normativă, ea realizându-se atât prin cunoașterea teoretică, dar mai ales prin aplicarea teoriei studiate și învățate în viața de zi cu zi.

La baza normativității activității didactice se află *principiul didactic*. În evoluția Pedagogiei ca știință a educației, conceptul de principiu didactic și-a mai modificat înțelesul, însă schimbarea nu a fost niciodată fundamentală, ci doar formală, principiile didactice rămânând întotdeauna aceleași, fiind doar îmbunătățite și primind alte denumiri.

Principiile didactice se referă la acele norme orientative, teze generale cu caracter director, care pot imprima procesului educativ un sens funcțional, asigurând, prin aceasta, o premisă a succesului în atingerea obiectivelor propuse. Principiul exprimă constanța procedurală, elementul de continuitate care poate fi regăsit în mai multe situații de predare-învățare; el este o expresie a legității procesului educativ, a faptului că în perimetrul paideic se pot regăsi sau identifica raporturi esențiale, necesare, generale, relativ constante, reiterabile ce se cer a fi cunoscute și exploatate de actorii implicați, în primul rând de învățători și profesori¹.

Impunându-se ca un reflex al complexității activității didactice, principiile didactice au totodată menirea de a-l instrumentaliza pe profesor cu un cumul normativ, pentru a evita în acest fel alunecarea pe panta improvizăției și a unei desfășurări spontane, neroditoare. Recurgând la reguli prefixate, profesorul poate rezolva sarcini dificile, noi.

Primul gânditor modern care a formulat și a teoretizat principiile didactice este pedagogul ceh Comenius, care în monumentală sa lucrare *Didactica Magna* a redat principiile didactice care stau la baza principiilor actuale ale învățământului. Pentru o imagine mai concretă în această privință redăm câteva principii ce se regăsesc în opera lui Comenius:

educația se va începe timpuriu, înainte ca mintea să fie coruptă;

- se va proceda de la general la special;
- se va proceda de la ușor la greu;
- nimeni nu va fi supraîncărcat cu prea multă materie;
- totul se va preda intuitiv;
- totul se va preda pentru utilizare prezentă;

¹ Cf. Constantin Cucoș, *Pedagogie*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 348.

- cunoștințele se vor așeza pe o bază solidă;
- tot ce succedă se va baza pe ceea ce precedă;
- totul va fi organizat pe măsura minții, a memoriei și a limbii;
- toate se vor consolida prin exerciții continue;
- tot ce este unit laolaltă se va preda împreună;
- tot ce se învață trebuie predat așa cum este și cum a apărut, adică prin prezentarea cauzelor;
- tot ce se oferă cunoașterii se va oferi mai întâi în general și apoi în părțile sale;
- la fiecare lucru ne vom opri atât timp cât este necesar spre a fi înțeles;
- executarea se învață executând;
- exercițiul va începe cu elemente iar nu cu lucruri complicate etc.²

Ca funcții, principiile didactice pot orienta traseul educativ despre obiectivele propuse, normează practica educativă prin obligativitatea de a fi respectate anumite reguli, prescrie tratamente și moduri de relaționare specifice și reglează activitatea didactică pentru obținerea de rezultate mai bune și performanțe.

Există mai multe clasificări ale principiilor didactice, însă clasificarea admisă de comunitatea pedagogilor împarte principiile didactice în *principii cu caracter general*, principii care se impun cu dominanță asupra conținutului învățământului și *principii care acționează asupra metodologiei didactice și a formelor de organizare a activităților*.

Principiile cu caracter general sunt principiul *integrării organice a teoriei cu practica* și principiul *luării în considerație a particularităților de vârstă și individuale*.

Principiile ce se impun asupra conținutului învățământului sunt *principiul accesibilității cunoștințelor și deprinderilor* și *principiul sistematizării și continuității în învățare* iar din ultima categorie a principiilor fac parte *principiul corelației dintre senzorial și rațional, dintre concret și abstract* sau *principiul intuiției, principiul însușirii conștiente și active a cunoștințelor* și *principiul însușirii temeinice a cunoștințelor și abilităților*.

1.1. Principiul îmbinării teoriei cu practica

Acest principiu se referă la faptul că tot ceea ce se însușește în activitatea didactică se cere a fi valorificat în activitățile ulterioare. Prin aceasta, se accentuează faptul că tot ceea ce se învață în perspectiva unei aplicații concrete se însușește mult mai repede și mai temeinic, având o motivație puternică.

În planul concret al învățământului acest principiu se concretizează prin realizarea permanentă de conexiuni între cunoștințe și prin punerea elevilor în situații faptice, prin experimentarea unor acțiuni reale sau posibile, prin trăirea unor stări, prin prelungirea lui „a ști” în „a ști să faci”, „a ști să fii” și „a ști să fii și să devii”³.

² Cf. Comenius, *Didactica Magna*, apud *Ibidem*.

³ Ioan Grigoraș, „Normativitatea activității școlare”, în T. Cozma, A. Neculau, *Psihopedagogie*, Editura Spiru Haret, Iași, 1994, p. 150.

După cum ne spune și denumirea, acest principiu apelează la *îmbinarea permanentă a teoriei cu practica*, la realizarea unei complementarități între cunoașterea intuitivă și cea rațională. Prin aceasta se evită căderea fie în intelectualism îngust, fie în empirism grosier.

Practic, pentru aplicarea acestui principiu de către educator, el trebuie să apeleze la corelări, exemplificări, exerciții și exersări, prin punerea elevilor în situații problematice și prin aducerea realității în clasă, a vieții în școală.

1.2. Principiul respectării particularităților de vârstă și individuale

Acest principiu recomandă ca în procesul educației să se pornească de la datele persoanei de educat, de la natura sa interioară și să nu se depășească limitele pe care le îngăduie vârsta și caracteristicile individuale.

Firea umană își are un mers firesc care trebuie cunoscut și respectat. Nu ne putem juca sau nu putem face experimente cu mintea și sufletul copiilor. Toată educația dată elevilor va fi raportată în permanență cu psihicul lor. În procesul învățării elevul primește maximum din ceea ce el poate să asimileze la un moment dat și care îi permite dezvoltarea psihică în perspectivă.

Pentru respectarea particularităților individuale profesorul trebuie să aplice anumite procedee. Între aceste procedee putem enumera: acțiunile individualizate ce se desfășoară pe fondul activităților frontale cu întreaga clasă, recomandarea unor bibliografii suplimentare anumitor elevi și prescrierea diferențiată a temelor pentru acasă, prin activități pe grupe de nivel și prin activități în clase speciale.

1.3. Principiul accesibilității cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor

Acest principiu este o consecință a principiului precedent, punând accent pe raportarea conținutului învățământului la posibilitățile de vârstă și individuale ale copilului.

Accesibilitatea cunoștințelor trebuie vizată de cei care realizează planurile și programele școlare, însă principalul factor de verificare a acestei accesibilități este și trebuie să fie profesorul. El este agentul cel mai important al expunerii unui material, de aceea el trebuie să selecteze atent doar acele informații care sunt în concordanță cu nevoile și dorințele elevilor. Pentru respectarea acestui principiu, profesorul se poate ajuta de explicații și interpretări, însă acest lucru se va face prin antrenarea și stimularea elevilor și nu prin crearea ideii că ei vor primi cunoștințe de-a gata, fără efort și fără o implicare concretă și activă în actul de învățare.

1.4. Principiul sistematizării și continuității în învățare

Acest principiu se poate referi fie pe plan extins la un sistem de învățământ coerent și deschis, fie pe plan restrâns la nivelul proceselor didactice propriu-zise, prin predarea coerentă și continuă de către profesor sau învățător.

Sistematizarea în procesul de învățare se referă la faptul că tot ceea ce se predă la un moment dat trebuie să aibă legătură cu ceea ce s-a însușit până în momentul respectiv. Pentru aceasta profesorul trebuie să utilizeze strategii coerente de punere

în formă a informațiilor, scheme, planuri, va alocă momente sau chiar lecții întregi sistematizării cunoștințelor, pentru că doar așa informațiile vor fi înțelese și stocate în memoria elevului.

De asemenea, este de dorit să fie evitată, pe cât posibil, transmiterea informațiilor secvențiale, izolate, neconectate cu alte date, deoarece este de știut că acestea sunt uitate mult mai ușor. Geissler vorbește despre o „conștiință supradisciplinară” care ar asigura o anumită structuralitate și integrativitate a cunoștințelor destul de eterogene sub aspectul conținutului⁴.

Educația trebuie făcută în mod continuu, consecvent, eșalonat și nu în salturi, într-o manieră sporadică, continuitatea fiind asigurată prin succesiunea disciplinelor din planul de învățământ sau prin logica internă a disciplinei școlare. Rolul cel mai important în păstrarea acestei continuități îl are profesorul, el putând să intervină în anumite momente pentru evitarea anumitor rupturi și discontinuități.

1.5. Principiul corelației dintre senzorial și rațional, dintre concret și abstract (principiul intuiției)

Cunoașterea umană se realizează prin întreținerea unui dialog permanent între concretul senzorial și raportarea rațional-intelectivă la realitate. Ea se face atât inductiv, prin simțuri – de la concret la abstract, cât și deductiv, prin intelect – de la abstract la concret. În procesul educației, profesorul trebuie să știe să le folosească și să le exploateze pe amândouă. Nu întotdeauna cunoașterea intuitivă are prioritate, existând cazuri în care cunoașterea deductivă se impune, având eficiență mai mare.

Plecând de la anumite realități, elevul poate ajunge la generalizări și abstractizări. Trecerea în abstract se face prin desprinderea de date intuitive, prin îndepărtarea de materialitate, de planul concret și de individualitatea obiectelor. Profesorul trebuie să intuiască momentul optim de trecere de la gândirea obiectuală la cea abstractă și invers.

Pentru eficiența respectării acestui principiu există o serie de norme recomandate de profesorii Bunescu și Giurgea⁵, și anume: folosirea rațională a materialului didactic, selectarea materialului potrivit funcției pe care o îndeplinește intuiția, dozarea raportului dintre cuvânt și intuiție, solicitarea intensă a elevului în efectuarea unor activități variate de observare, selectare, analiză, sinteză, comparație, verbalizare, dirijarea atentă a observației elevilor spre ceea ce este constant în cunoaștere.

1.6. Principiul participării active și conștiente a elevului în activitatea de predare, învățare, evaluare

Premisa de la care pleacă acest principiu este aceea că elevul este nu numai obiect, ci și subiect al învățării, este implicat și cointerestat în a cunoaște, a face și a întreprinde. Principiul cere ca elevii să-și însușească ceva în măsura în care au înțe-

⁴ Cf. E.E. Geissler, *Allgemeine Didaktik*, Stuttgart, 1981, p. 46, apud C. Cucoș, *Pedagogie*, p. 355.

⁵ Cf. Vasile Bunescu, Maria Giurgea, *Principii de organizare și desfășurare a procesului de învățământ*, în *Didactica*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1982, p. 104.

les și să participe singuri la aflarea cunoștințelor pe care profesorii le propun la un moment dat. Nu trebuie încurajată învățarea pe de rost, însușirea mecanică a informațiilor. Accentul se va pune pe înțelegerea prealabilă a cunoștințelor, înainte de a fi stocate sau reproduse.

Pentru respectarea acestui principiu, profesorul va stimula și încuraja creativitatea, imaginația și spiritul critic al elevului, va apela la tactici, metode, procedee active și participative. Poziția sa trebuie să fie maleabilă, deschisă, permisivă la inițiativele elevilor, pasibilă de a-i face să înțeleagă lumea și altfel decât a înțeles-o profesorul sau ei înșiși până la un moment dat.

1.7. Principiul însușirii temeinice a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor

Durabilitatea educației este condiționată de aderarea celui educat la un set de valori de nezdruccinat. Cantitatea și calitatea informației trebuie să nu-i dezarneze pe cei educați, dar nici să-i plictisească. Nu trebuie dat totul dintr-o dată, ci câte puțin, gradat, noua cunoștință preluând, întărind și valorificând în chip natural vechea informație.

Orice achiziție este valoroasă și benefică pentru individ. Este indicat ca elevul să memoreze numai ceea ce a înțeles. Recapitularea este un prilej important de a reanaliza achizițiile, de a le sintetiza și de a realiza conexiuni între ele. Perspectiva unui control și a unei evaluări predispune elevul la o însușire temeinică a cunoștințelor, urmând a fi racordată și la perspectiva practică.

II. Principiile didactice în opera hrisostomică

Deși a studiat în cele mai renumite școli de retorică păgână ale vremii, totuși Sfântul Ioan Hrisostom nu s-a lăsat influențat de principiile acelor oratori, ci și-a făurit o gândire creștină aleasă, al cărei izvor principal se află în predica Mântuitorului Iisus Hristos și a Sfinților Apostoli, în special a Sfântului Apostol Pavel. Principiile didactice care se desprind din predicile și omiliile Sfântului Ioan nu sunt diferite de principiile recomandate de marii pedagogi de astăzi, însă Sfântul Ioan aduce ca noutate în formarea copiilor *importanța educației religioase creștine* pentru atingerea scopului ultim al existenței umane: *trăirea comuniunii cu Dumnezeu*. Acest accent pe care Sfântul Ioan Gură de Aur îl pune pe creșterea copiilor cu integritate fizică, mentală, dar și spirituală printr-o bună educare religioasă, ne aduce în atenție câteva principii didactice specifice educației religioase, pe care Sfântul Ioan le folosește în operele sale: *principiul hristocentric, principiul pnevmatologic și principiul eclesiocentric*. Aceste trei principii scot în evidență specificul religiei creștine: credința într-un singur Dumnezeu întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, și credința în existența Bisericii – trup al lui Hristos Dumnezeu, care reprezintă comunitatea tuturor creștinilor din lume și care este loc al comuniunii cu Dumnezeu.

II.1. Principiul practicității (îmbinării teoriei cu practica)

Acest principiu cere ca atunci când sunt transmise cunoștințele, acestea să fie expuse în așa fel încât să poată fi aplicate în viața de zi cu zi.

În aplicarea acestui principiu o mare importanță are utilizarea *exemplor practice*. Însuși exemplul personal al educatorului are un caracter educativ.

Arătând că singurul lucru de valoare este *virtutea*, în sens creștin, Sfântul Ioan îndeamnă astfel: „Ca urmare, să căutăm toți de aici înainte un singur lucru: un bun firesc ca să ne bucurăm de pace, să gustăm plăcerile unirii și ale dragostei veșnice”⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur este marele pedagog al epocii patristice care nu scrie doar tratate despre educație, omilii și învățături în care încearcă să îl facă pe om să acceadă mai ușor la desăvârșire, ci el este primul care pune în practică toată această teorie a mântuirii. De multe ori, exemplele pe care le dă în predicele sale sunt exemple luate din viața sa de zi cu zi căci „el sluja, predica, medita, catehiza, făcea vizite pastorale, cerceta așezămintele Bisericii, făcea administrație, citea și scria. Cele mai multe din aceste obligații le îndeplinea zilnic, ca Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin”⁷. Acest lucru este evidențiat cel mai bine în metodele drastice pe care le-a luat în momentul în care a venit pe scaunul de Constantinopol, cu privire la viața de lux ce se ducea la palatul episcopal. Cea mai mare parte a cheltuielilor ce se făceau pentru palat el a redirecționat-o către spitale și casele de oaspeți⁸.

În privința educației copiilor Sfântul Ioan, vorbind despre „poarta ochilor”, recomandă educatorului să-l învețe pe copil de mic cu modestia și cu bunul simț: „Sunt mijloace prin care poți face pe copil să nu-și închipuie că merită să fie văzut și admirat: dezbracă-l de prea multa podoabă; tunde-i părul de pe cap, așa cum se cade să fie un copil. Dacă se supără copilul că este lipsit de podoabe, învață-l în primul rând că el este cea mai mare podoabă”⁹.

În una din omiliile sale la Evanghelia Sfântului Apostol și Evanghelist Matei, Sfântul Ioan, vorbind despre rugăciunea Mântuitorului din grădina Ghetsimani, arată perfectă îmbinare în Hristos a teoriei cu practica: „Dar pentru că nu era de ajuns pentru oamenii fără de minte să le arate numai fața plină de tristețe, Hristos a adăugat și cuvintele. Și iarăși, pentru că nu le erau de ajuns numai cuvintele, au trebuit și faptele; și a unit faptele cu cuvintele ca și cei mai cârtitori oameni să creadă că a fost om și a murit (...). Vezi cu câte dovezi arată adevărul întrupării Sale? Cu cele ce rostește, cu cele ce pătimește”¹⁰.

Vorbind despre valoarea predicii, Sfântul Ioan Hrisostom spune că singurele mijloace de tămăduire a sufletelor deznădăjduite ale credincioșilor sunt pilda prin faptă și învățătura cu cuvântul, predica. Acestea sunt instrumentele cu care preotul trebuie să lucreze pentru a-și îndeplini misiunea sa. Preotul nu trebuie doar să predi-

⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Cuvântări la praznice împărătești” *Izvoarele Ortodoxiei*, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1942, p. 18.

⁷ Pr. I.G. Coman, „Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur” *ST IX* (1957), nr. 9-10, p. 597;

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 599.

⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2001, p. 415;

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri partea a III-a, Omilia a II-a la Matei*, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 939.

ce credincioșilor ceea ce a învățat, ci învățătura primită trebuie să-l transforme și pe el, propovăduitorul¹¹.

Având în vedere felul în care erau considerate teatrele în vremea patristică și faptul că de multe ori erau scene de tortură pentru oameni sau de batjocură, Sfântul Ioan se opune cu vehemență frecventării acestor locuri de pângărire a auzului și a văzului. Cu atât mai mult se opune ducerii copiilor la teatru. Un exemplu extraordinar este dat de Sfântul Ioan în educarea copiilor în spiritul respectului față de semenii lor: „Învăța-l pe copil că toți oamenii sunt egali prin fire”¹².

Această învățătură nu trebuie însă să rămână la nivel de teorie, ci Sfântul Ioan vede într-o bună educare a copilului dragostea pe care trebuie să o ofere acesta tuturor, chiar și servitorilor săi: „Să nu ceară de la servitori să-i facă servicii pentru simplul fapt că este fiul stăpânului. Să se servească singur. În acelea numai să fie slujit de servitori în care nu poate să se servească singur (...). Când trebuie spălat pe picioare să nu-l spele servitorul, ci să se spele copilul însuși. Dacă se poartă așa, el ajunge iubit și respectat de servitori”¹³.

În lupta împotriva ereticilor, Sfântul Ioan Hrisostom recomandă creștinilor să nu ducă discuții lungi cu aceștia, ci mai degrabă viața lor să fie un exemplu de urmat păgânilor: „Tu bate păgânii cu viața ta, nu cu vorbe; acesta este adevăratul fel de a te lupta, adevărata dovadă, dovada prin faptă. Căci de am filosofa oricât de mult cu vorbe iar în purtare noi nu ne arătăm mai bine decât păgânii, noi nu vom câștiga nimic”¹⁴.

II.2. Principiul psihologic

Acest principiu constă într-o bună cunoaștere a vieții interioare a ascultătorilor, o puternică empatie prin care sunt surprinse frământările ce se petrec în sufletul acestora, crearea emoțiilor ce duc la activarea conștiinței, făcându-l pe cel care ascultă receptiv, trezind în el persuasiunea.

În toată viața sa, Sfântul Ioan a scris și a vorbit pentru folosul sufletesc al credincioșilor, fiind unul din „cei mai originali pedagogi pe care i-a avut Biserica”¹⁵. De asemenea, dorind să lumineze sufletele ascultătorilor, a scos din toate situațiile învățături și le-a raportat la aspectele vieții, la nevoile sufletești ale ascultătorilor, iar actualizarea acestora este armonizată cu improvizarea.

Psiholog subtil, el își adapta întotdeauna cuvântările în funcție de particularitățile de vârstă, de gradul de înțelegere și în funcție de nevoile sufletești ale ascultătorilor.

În sfaturile pe care le dă pentru educarea copiilor, Sfântul Ioan recomandă adaptarea stilului de educare în funcție de vârsta și personalitatea fiecărui copil în parte: „După ce copilul a crescut mare, spune-i și întâmplări care să-i sădească în

¹¹ Cf. Pr. Prof. D. Belu, „Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur” *BOR* LXXVII (1959), nr. 3-4, p. 360-361.

¹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 420.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Pr. I.G. Coman, *Personalitatea ...*, p. 612.

suflet mai mult frică de Dumnezeu. Când mintea lui e încă fragedă nu-i pune lui astfel de poveri, ca să nu se sperie. Dar când este de cincisprezece ani, și chiar mai mult, să audă relatări despre gheenă (...). Când crește mai mare, să audă istorisiri din Noul Testament, din timpul harului, istorisiri despre gheenă”¹⁶. El îi aseamănă pe educatori cu niște sculptori ce trebuie să-și folosească tot timpul pentru „a sculpta statui minunate lui Dumnezeu; îndepărtați ce este de prisos, adăugați ce trebuie și uitați-vă cu grijă la ele în fiecare zi: care este darul natural al copiilor, spre a-l dezvolta, care este defectul, spre a-l îndepărta”¹⁷.

Finețea spiritului său în cunoașterea psihologică a ascultătorilor este evidențiată și cu prilejul predicilor la statui, când avea de spus pentru toți ceva și toți l-au ascultat ca și când ar fi fost glasul lui Dumnezeu: „Multe zile am cheltuit ca să vă mângâi și totuși nu mă voi lăsa de planul acesta și cât timp va dăinui rana mâhnirii voastre, voi pune leacul mângâierii”¹⁸.

Pentru a arăta legătura sufletească dintre predicator sau educatorul creștin și ascultător, Sfântul Ioan arată în una din predici, neliniștea și dorul ce-l stăpânea atunci când, datorită împrejurărilor, a trebuit să plece din oraș pentru un timp: „Eu, cât mă privește, n-am lăsat aici și aducera aminte despre voi; precum cei ce sunt îndrăgostiți de un timp frumos, oriunde s-ar duce poartă cu el chipul iubit, tot așa și eu, fermecat de frumusețea sufletului vostru port totdeauna cu mine icoana sufletului vostru”¹⁹.

Sfântul Ioan vorbește cu mare responsabilitate de educarea simțurilor la vârsta copilăriei. Simțurile copilului sunt asemenea porților unui oraș, orașul fiind sufletul uman. „Prin aceste porți intră și ies cetățenii acestui oraș, cu alte cuvinte, prin aceste porți gândurile corup sau desăvârșesc sufletul copilului (...). Dă așadar legi acestui oraș, legi înfricoșătoare și aspre pentru cetățenii orașului. Fii apărătorul legilor ce se calcă. Nu-i de nici un folos să dai legi ca aceste legi să nu fie puse în aplicare”²⁰.

Deși recomandă o armonizare a procesului educației cu vârsta și caracteristicile fiecărui copil în parte, Sfântul Ioan Hrisostom recomandă ca tot ceea ce îi este relatat copilului să reflecte realitatea, mesajul să fie prezentat în totalitatea sa la fiecare vârstă, fără denaturări: „Să nu adaugi de la tine nimic neadevărat, ci numai ceea ce-i scris în Scriptură”²¹.

II.3. Principiul intuiției

După ce educatorul creștin a pătruns în adâncul sufletului copilului, trebuie să facă apel la diferite imagini din viața de zi cu zi, înfrumusețând astfel expunerea sa, pentru ca ea să fie eficientă.

¹⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 401.

¹⁷ *Ibidem*, p. 401.

¹⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predicile la Statui*, trad. Șt. Bezdechi, Râmnicu-Vâlcea, 1937, p. 143, apud Pr. Gh. Băzgan, „Principii omiletice în predica Sfinților Trei Ierarhi” *MMS XLV* (1979), nr. 3-6, p. 294.

¹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință și despre Sfântul Vasile*, trad. Șt. Bezdechi, Sibiu, 1938, pp. 1-2.

²⁰ *Idem*, *Despre feciorie*, p. 402.

²¹ *Ibidem*, p. 407.

Cunoașterea adevărată se întemeiază pe sensibilitate și gândire. Cu cât este vorba de lucruri mai abstracte, cu atât este mai necesară folosirea intuiției.

De aceea, principiul intuiției indică faptul că accesul la lumea credinței trece prin simțuri, iar cunoașterea concret senzorială este baza abstractizării și generalizării cunoștințelor. Intuiția se referă la influența nemijlocită a obiectelor din lumea înconjurătoare asupra simțurilor noastre. Lipsite de acest izvor, noțiunile, cunoștințele transmise nu au conținut. Sfântul Ioan cunoștea acest lucru cu mult înaintea unor pedagogi ca Pestalozzi, Comenius sau Kent și l-a aplicat în predicile sale.

Importanța acestui principiu în educație este subliniată și susținută în primul rând de marele Pedagog divin – Iisus Hristos, care a expus învățătura Sa dumnezeiască atât direct, cât și prin parabole, care reprezentau imagini luate din lume, căci „fără pildă nu le grăia nimic” (Mt 13, 34).

La rândul său, Sfântul Ioan a înveșmântat în haina imaginilor intuitive învățăturile pe care le-a transmis. Spre exemplu, vorbind despre căsătorie, folosește imaginea portului și a naufragiului, ca fiind două extreme spre care viața de familie poate tinde sau degenera: „Și după cum căsătoria este un port, tot așa aduce și naufragiul nu prin firea sa, dar și prin sufletele acelor care se folosesc rău de ea. Acela care păzește legile hotărâte ale ei, găsește casa și femeia lui ca o mângâiere și liberare de toate necazurile care i se întâmplă fie în piață, fie oriunde; iar acela care ia lucrul cu nesocotință și fără judecată, chiar dacă se bucură de multă liniște din afară, intrând în casă, vede numai stânci și pietre”²².

O imagine foarte semnificativă îi dă Sfântul Ioan slavei deșarte pe care o asea-mănă cu o curtezană: „este înconjurată de jur-împrejur cu aur; este îmbrăcată în haine noi și scumpe; lasă în urma ei mirosul celor mai alese parfumuri. Slava deșartă, lauda lumii, are o înfățișare atât de frumoasă și de strălucitoare, încât întrece în frumusețe pe orice femeie (...). Cine oare din cei ce trec pe lângă ea nu este atras de frumusețea-i? Mai târziu însă, după ce l-a târât pe bărbat în casa ei, după ce a lepădat de pe ea toate podoabele acelea, își arată adevărata înfățișare: neagră, focoasă, sălbatică, întocmai ca un demon. Frică și cutremur îl cuprinde pe nenorocitul care a încăput pe mâinile ei”²³.

Pe educator, Sfântul Ioan îl compară cu un împărat care are sub conducerea sa un oraș: *sufletul copilului*.

Sfântul Ioan Gură de Aur a uzat de principiul intuiției și în interpretarea pildeilor relatate de Mântuitorul Hristos, descoperind în acestea cele mai fine înțelesuri. Astfel, interpretând pilda celor zece fecioare, Sfântul Ioan spune că Hristos se slujește în pilda aceasta de fecioare și nu dă ca pildă o altă persoană pentru că știa că fecioria se bucură de mare vază în ochii celor mai mulți oameni: „Hristos spune pilda

²² Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia a II-a despre căsătorie*, apud drd. Gh. Bâzgan, *op. cit.*, p. 295.

²³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 887.

aceasta pentru ca nu cumva cel care trăiește în feciorie să socotească că a făcut totul și să negligeze celelalte virtuți”²⁴.

La cuvintele Mântuitorului „Dacă nu vă veți întoarce și nu veți fi ca acest copil nu veți intra în împărăția cerurilor”, Sfântul Ioan Hrisostom evidențiază necesitatea virtuții smereniei și a nevinovăției pentru dobândirea mântuirii: „De-am avea cele mai mari virtuți, dacă ne lipsesc virtuțile acestea, mântuirea noastră șchiopătă. Un copil dacă e ocărât și lovit nu se supără, nici nu prinde pică; iar dacă e prețuit și slăvit, nu se îngâmfa”²⁵.

Pentru a pune imaginația copilului la treabă, Sfântul Ioan îl sfătuiește pe educator să folosească în mod deosebit povestirea, aceasta fiind de dorit să fie realizată într-un mod cât mai plastic: „...povestește-i istorisiri din vechime. Povestește-i, făcându-l să-și uite de joacă; doar tu crești un filosof, un atlet și un cetățean al cerurilor. [...] Îndulcește povestirile ca să fie plăcute copilului, spre a nu-i obosi sufletul”²⁶.

II.4. Principiul naturaleței (intuiției cu exemple din natură)

Acest principiu folosit de Mântuitorul Iisus Hristos în predica Sa îl întâlnim și la Sfântul Ioan. El cere să fie folosite exemple din natură, intuind ordinea, disciplina, armonia care o guvernează, cu ajutorul cărora să se ajungă de la contemplarea frumuseții naturii la imaginea Creatorului.

Folosindu-se de acest principiu, Sfântul Ioan Gură de Aur face o comparație între plantele care aduc rod atunci când au condiții optime și sărbătoarea Nașterii Domnului care și ea răspândește miresme binefăcătoare. „Căci ca și plantele de bună calitate și de soi bun, deoarece și acelea de îndată ce sunt puse în pământ se ridică curând la mare înălțime și sunt îmbrăcate de rod, tot astfel și această sărbătoare (a Nașterii Domnului), adusă acum, și nu de mulți ani a crescut deodată în așa mod și atâta roadă a adus pe cât este cu puțință să vedem acum, deoarece curțile noastre bisericești sunt pline, iar Biserica în întregime strămtorată de mulțimea celor care s-au adunat”²⁷.

În altă Omilie, vorbind despre învierea morților, el arată că acest adevăr dogmatic trebuie să fie susținut de credință și exemplifică cu un aspect din viața patriarhală: „Totuși, dacă agricultorul nu s-ar uita mai întâi la răsplata aceea nevăzută și nearătată și invizibilă ochilor trupului, nu numai că nu va înjuga boii, nici nu va scoate plugul, nici nu va arunca semințele, dar nici nu se va mișca vreodată de acasă pentru această treabă”²⁸.

Sfântul Ioan aseamănă slava deșartă cu pomii sodomei. El spune că la fel ca și aceea, slava deșartă este frumoasă la înfățișare și că având înfățișare frumoasă este

²⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri partea a III-a, Omilia a II-a la Matei*, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 675.

²⁵ *Ibidem*, p. 675.

²⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 407.

²⁷ Idem, *Omilii și cuvântări*, introducere, traducere, note și comentarii de P.S. Irineu Slătineanu, în col. „Părinți Orientali”, nr. 1, p. 6.

²⁸ Idem, *Omilie despre învierea morților*, apud Gh. Bâzgan, op. cit., p. 298.

de așteptat ca și fructele să-i fie sănătoase și bune la gust, dar când le iei în mână se înmoaie și-ți lasă să-ți cadă în mână praf și cenușă.

Vorbind despre prietenie, Sfântul Ioan o aseamănă cu o plantă care „crește încet. Ramurile ei sunt încărcate nu de mărgăritare, ci de parfumul virtuții, mult mai plăcut decât acela”²⁹. La fel și despre dragoste: „Numai dragostea nu are nici o suferință. Ca o albină harnică adună de peste tot nectarul celor bune și-l strânge în sufletul celui ce iubește”³⁰.

Sfântul Ioan Hrisostom atrage o deosebită atenție asupra educării ochilor: „În privința educației ochilor, pedagogul și însoțitorul copilului trebuie să aibă multă grijă. Arată-i alte frumuseți și întoarce-i privirile de la priveliști de rușine spre cer, soare, stele, florile pământului, livezi, spre pozele frumoase din cărți. Cu astfel de frumuseți să-i încânte vederea”³¹.

II.5. Principiul hristocentric

Un principiu specific oratoriei sacre este principiul hristocentric.

Opera predicțională a Sfântului Ioan Gură de Aur este străbătută ca un fir roșu de principiul hristocentric dar și de cel eclesiocentric.

Principiul hristocentric cere ca întreaga învățătură să se orienteze în jurul Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, Nașterea, Viața, Învierea, Înălțarea și întreaga Sa învățătură devin un lait motiv în opera Sfântului Ioan.

De fapt, Sfântul Ioan consideră că educația creștină își extrage seva, forța, din adâncimea divină a lui Hristos și că El este adevărata temelie și începutul vieții duhovnicești: „Noi, voim să clădim pe Hristos, pe El ca temelie trainică a întregii clădiri. Noi voim să ne ținem neclintiți cu El, precum vița de butuc. Nimic să nu fie între noi și El. De se va afla ceva la mijloc suntem pierduți, căci vița își extrage seva din butuc, iar clădirea stă numai pe legătura strânsă cu temelia. Nu numai că ne ținem strâns de El căci El este temelia, noi clădirea, El este butucul noi vița, El este păstorul, El este drumul, noi peregrinii, El este Templul, noi locuitorii acestuia, El este viața, noi cei care viețuim, El este lumina, noi cei luminați”³².

Deși ne este aproape imposibil să acoperim aria de exemple prin care să putem arăta hristocentrismul Sfântului Ioan, vom încerca măcar cu câteva exemple să arătăm valoarea dată de Sfântul Ioan Hrisostom legăturii cu Hristos în tot ceea ce facem.

Încă de la începutul vieții sale creștine, Sfântul Ioan a dat dovadă de o nemărginită dragoste pentru Hristos și de dorința neîncetată de a trăi în comuniune cu Hristos. Mai târziu toate eforturile sale au fost concepute în jurul scopului pentru care trăia: transformarea fiecărui om într-un Hristos. De aceea toată opera sa în general și

²⁹ Idem, *Omilia a II-a la Tesaloniceni*, apud Pr. Magistr. Marin M. Braniște, „Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste” *STIX* (1957), nr. 9-10, p. 661.

³⁰ *Ibidem*, p. 663.

³¹ Idem, *Despre feciorie*, p. 416.

³² Diacon N. Balca, „Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator” *Studii Teologice*, nr. 7-8, 1968, p. 508.

fiecare lucrare a sa în parte are ca centru educarea omului în spiritul creștin, în spiritul iubirii lui Hristos și a aproapelui. De la copii și până la preoți și episcopi, Sfântul Ioan îi sfătuiește pe toți să caute să devină „atleți pentru Hristos” iar începutul educației copiilor el îl consideră a fi educarea dragostei de Hristos: „Nu încetez de a vă ruga, de a vă ruga cu lacrimi și a vă cere ca, înainte de toate celelalte, să dați copiilor voștri o bună educație. (...) Crește un atlet pentru Hristos! Învață-ți copilul din prima vârstă să trăiască cu evlavie în lume!”³³.

Hristos este Modelul prin excelență, pe care suntem sfătuiți să-L imităm, să-I urmăm exemplul, nu să fim egalii Lui. Această urmare a lui Hristos se face în mod liber „până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Ef 4, 13).

II.6. Principiul pnevmatologic

Ca o reacție împotriva pnevmatologilor, erezie apărută pe la jumătatea secolului al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur a adăugat în scrierile sale și adevăruri de credință privind învățătura despre Sfântul Duh, aducând o contribuție deosebită la stabilirea adevărului de credință cu privire la Persoana a treia din Sfânta Treime.

Astfel, el condiționează ierarhia și eficacitatea Sfintelor Taine de prezența Duhului Sfânt: „Dacă n-ar fi de față Duhul, n-ar exista Biserica, iar dacă Biserica există este evident că este de față Duhul”³⁴. De asemenea mai subliniază rolul Sfântului Duh care lucrează în noi și aduce o adevărată înnoire lăuntrică: „Când Sfântul Duh umple un suflet, dintr-un vas de pământ face un vas de aur”³⁵.

Arătând că trimiterea Sfântului Duh este semnul răscumpărării, al mântuirii obiective în Hristos, Sfântul Ioan afirmă: „Dar spune-mi pentru care pricină n-a fost dat Duhul înainte de Cruce? Pentru că lumea era în păcat, în greșală, în dușmănie și în necinste, pentru că încă nu se jertfise Mielul, care ridică păcatul lumii. Așadar, pentru că nu era făcută împăcarea. Deci trimiterea Duhului este dovada împăcării”³⁶.

Legătura dintre Duhul Sfânt și Biserică, Sfântul Ioan o arată prin cuvintele: „De nu ar fi Duhul, nu ar fi fost cuvântul înțelepciunii și al cunoștinței în Biserică. (...) de nu ar fi fost Duhul, nu s-ar fi întemeiat Biserica. Dar de vreme ce s-a întemeiat și lucrează, arătând că Duhul e de față”³⁷.

Vorbind despre rolul Sfântului Duh în viața creștinilor, Sfântul Ioan Hrisostom arată că prin Acesta am dobândit iertarea păcatelor, și ne-am curățit de toate petele păcatelor, prin El cei care își urmează viața după poruncile Sale se fac îngeri prin faptul că ajung să se poarte așa de curat și sfânt, ca îngerii. „Așa de mare este puterea Duhului Sfânt! Precum focul cel pământesc preface lutul cel moale într-un vas vârtos, apa și focul Sfântului Duh, când cuprinde un suflet bine-gânditor, îl face mai

³³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 400.

³⁴ Idem, *Cuvântări...*, p. 25.

³⁵ *Ibidem*, p. 50.

³⁶ Idem, „Cuvântări la praznice împărătești”, în *Omiliile și cuvântări*, col. „Părinți Orientali I”, p. 35.

³⁷ *Ibidem*, p. 37.

tare decât fierul, deși el înainte era mai moale decât lutul, așa că păcatul nu mai poate vătăma pe sufletul cel acum întărit”³⁸.

II.7. Principiul *eclesiocentric*

În baza acestui principiu, toate învățăturile trebuie să fie conforme cu învățătura Bisericii noastre strămoșești și în legătură cu viața Bisericii din trecut și de azi; astfel încât să trezească în sufletul credincioșilor sentimente de dragoste, respect și admirație față de ea, să adâncească în conștiința lor convingerea în adevărul creștin, că Biserica îi poate ajuta la dobândirea mântuirii.

Doar Biserica este infailibilă deoarece are drept conducător nevăzut pe Mântuitorul Iisus Hristos, căci Dumnezeu-Tatăl „L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți” (Efeseni 1, 22-23). Arătând că Biserica este de fapt o împletire a lumii nevăzute cu cea văzută, Sfântul Ioan spune că: „Biserica este loc al îngerilor, al arhanghelilor, este Împărăția lui Dumnezeu, este cerul însuși”.

De aceea, Sfântul Ioan arată că locul cel mai potrivit pentru edificare creștinească este Biserica: „Ești păcătos, intră în Biserică pentru a-ți mărturisi păcatele, ești drept, intră în ea pentru a nu-ți pierde dreptatea... Ai păcătit!... Intră în Biserică și mărturisește lui Dumnezeu: am păcătit... mărturisește păcatul pentru a-l nimici”³⁹.

În concepția Sfântului Ioan, copiii trebuiesc duși de timpuriu la biserică, să fie învățați să se roage și să postească: „Să-l deprindem să postească; dacă nu totdeauna, cel puțin de două ori pe săptămână, miercuri și vinerea. Să se ducă la biserică”⁴⁰. „Să învățăm pe copii să aibă neconținut pe buze cuvintele lui Dumnezeu, chiar și când merg, să nu le aibă în chip silit, nici superficial și nici rar, ci continuu”⁴¹.

III. Actualitatea principiilor didactice din opera hrisostomică

Dacă o serie de aspecte din opera Sfântului Ioan Gură de Aur – sclavia, atitudinea față de femei, spectacolele etc. țin doar de societatea în care Sfântul Ioan și-a desfășurat activitatea, societate dispărută în timp datorită transformărilor geografice, sociale și culturale și pe ale cărei excese și practici Sfântul Ioan le critică cu vehemență, principiile sale etice și pedagogice își păstrează însă intactă valabilitatea în ce privește atitudinea permanentă a creștinilor față de o lume cu moravuri mult mai relaxate cum este cea a societăților postmoderne actuale, societăți ale spectacolului total și consumului generalizat⁴².

³⁸ Idem, *Predici la duminici și sărbători*, trad. Î.P.S. Melchisedec, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, p. 43.

³⁹ Diacon Prof. Orest Bucevschi, „Sfântul Ioan Gură de Aur” *ST IX* (1957) nr. 9-10, p. 627.

⁴⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 409.

⁴¹ *Ibidem*, p. 403.

⁴² Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-și crească părinții copiii*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., în *Maica Magdalena, Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor azi*, cu o traducere în limba română a Cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor*, realizată de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 105.

Educația se răsfrânge asupra sufletului și trupului, iar acum aceste două realități au rămas neschimbate de la începutul existenței lor și până în zilele noastre, tot ceea ce s-a scris pentru o îmbunătățire și o perfecționare ale acestor două elemente existențiale ale omului poate fi valabil și în zilele noastre, la fel cum a fost valabil în perioada în care s-a scris. Astfel și principiile didactice pe care Sfântul Ioan Gură de Aur le recomandă spre o mai bună educare a omului pot fi folosite și azi în pedagogia modernă la fel cum au fost folosite în pedagogia patristică.

Sfântul Ioan Gură de Aur își întemeiază concepția despre educație, despre posibilitatea și necesitatea educației multiple și esențiale, subliniind în primul rând puțința omului de a se îndrepta sau a fi îndreptat spre bine, spre continuă perfecționare. Acest mare pedagog al tuturor timpurilor este prin excelență un artist al pedagogiei creștine, întemeindu-și discursul său pedagogic pe relația strânsă dintre om și Dumnezeu, pe obligația omului de a intra și a rămâne în permanentă comuniune cu Hristos în Biserică prin Sfintele Taine.

Pedagogia contemporană nu ia însă în considerare această religiozitate a educației, idealul ei nefiind nici pe departe mântuirea omului, ca în pedagogia creștină, ci mai mult o perfecționare intelectuală, o desăvârșire a instruirii. Acest ideal este foarte subiectiv, ținând mai mult de aspirațiile fiecărei persoane în parte, un ideal nedefinit și ambiguu. De aceea, nu toate principiile didactice pe care le regăsim în lucrările Sfântului Ioan Gură de Aur sunt folosite în Pedagogia contemporană, ci doar într-o anumită parte a acestei pedagogii, și anume în Educația religioasă. Principiul hristocentric, principiul eclesiocentric și principiul pnevmatologic, deși ar trebui să fie o parte de bază a instruirii în totalitatea ei, ele rămân doar principii ale educației religioase.

Sfântul Ioan vorbește în lucrările sale de perioada în care educația trebuie începută și de către cine. Dacă acțiunea educației trebuie să înceapă cât mai de timpuriu, încă din fragedă pruncie, înseamnă că ea este legată, în primul rând de familie. De aceea, Sfântul Ioan accentuează în chip deosebit însemnătatea familiei ca factor educativ⁴³.

Ca factor esențial și în educația modernă, familia este „primul factor care formează persoana într-o perspectivă multidirecțională”. Ea „constituie mediul cel mai natural cu puțință și care exercită o influență imensă, de multe ori în mod implicit, ascuns, indirect”⁴⁴. Familia este celula societății, deci baza unei societăți educate și instruite.

Poate că unul din cele mai actuale principii ce apar la Sfântul Ioan Gură de Aur este principiul integrării teoriei cu practica : „Un suflet se lasă instruit mai mult prin fapte decât prin cuvinte. Dacă tu nu anticipezi prin exemplul cel bun, cuvintele tale vor aduce mai multă pagubă decât folos”⁴⁵. Această remarcă nu a fost valabilă doar

⁴³ Cf. Pr. Prof. Dr. D. Călugăr, „Actualitatea ideilor pedagogice în unele din lucrările Sfinților Trei Ierarhi” *MA XIX* (1974), nr. 1-3, p. 63.

⁴⁴ Constantin Cucoș, *Pedagogie*, p. 48.

⁴⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a la Faptele Apostolilor*, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur” *ST VIII* (1955), nr. 7-8, p. 405.

STUDII ȘI ARTICOLE

pentru păgânii din secolul al IV-lea, ci ea este valabilă pentru toți creștinii și oamenii dintotdeauna.

Pentru atingerea idealului didactic, atât din punct de vedere creștin, cât și laic, este necesară a strânsă colaborare între pedagog și cel ce este educat, ținând cont de libertatea sa de voință : „Elevul luptă el însuși cu ceea ce e mai bun în ființa lui contra propriilor sale rele. Noi (profesorii) nu suntem decât aliații lui sinceri în această luptă”⁴⁶.

Un alt element ce îl aduce pe Sfântul Ioan Hrisostom în actualitate este imensa sa dragoste pentru oameni, luată după modelul desăvârșit al lui Hristos Care din iubire S-a întrupat, a suferit, S-a răstignit și a înviat, scoțând pe om din întunericul păcatului. Dragostea Sfântului Ioan Hrisostom nu este personalizată. El iubește omul în sine și nu datorită anumitor calități sau priceperi personale: „Fără dragoste, toate celelalte calități și creații ale omului n-au valoare, pentru că nu promovează viața și fericirea. Dragostea este viață, este mers înainte, este lumină, este zbor spre înălțimi, este biruință asupra întunericului și asupra morții. Dragostea trebuie să înflorească în orice om și în orice situație, mai ales în împrejurările grele. Trebuie să iubim pe orice om, indiferent dacă ne este prieten sau dușman, cunoscut sau necunoscut, drept sau păcătos. Omul este cel mai prețios lucru care există în lume, mai valoros decât întreaga lume. Să imităm pe Dumnezeu care nu are dușmănie, ci numai dragoste față de om”⁴⁷. Sfântul Ioan susține dragostea ca pe un principiu fundamental al existenței și ca pe cea mai înaltă poruncă a lui Dumnezeu. Pentru el, dragostea de Dumnezeu și de oameni nu e un cuvânt gol sau protocolar, ci cea mai vie și mai minunată realitate, singura pentru care viața merită să fie trăită. Nimic în lume nu merită atâta dragoste ca omul⁴⁸. *Dragostea*, la rândul ei, este un alt mijloc pedagogic important în crearea de legături afective între profesor și elev, ca fiind metoda cea mai la îndemână care acordă elevului încredere în profesor și în sine.

Munca, un alt mijloc pedagogic, este considerată de Sfântul Ioan un act generos, cu rol pedagogic, social și soteriologic. El se află printre acei gânditori care socotesc că în procesul de producție nu aurul, ci munca este cel mai serios factor.

Sfântul Ioan Gură de Aur, prin viața și prin operele sale, a fost și rămâne în permanență un model : „Viața sa de muncă, de sfințenie, de renunțări și jertfe a fost încununată ca martiriul, ca aceea a Apostolilor și a marilor misionari ai creștinismului. Energia lui neînfrântă, curajul lui nezdruccinat, dragostea mistuitoare de oameni, viziunea lui clară în viitor, lupta lui neobosită pentru acest viitor, fac din el exemplul nepieritor pentru noi. Gândirea sa realistă, stilul său armonios ca al unei chitare ionice, talentul său captivant și viu, îl impun pentru totdeauna literaturii creștine și universale”⁴⁹.

⁴⁶ G.G. Antonescu, *Pedagogia generală*, Institutul Pedagogic Roman, București, 1930, p. 544.

⁴⁷ Pr. Prof. dr. D. Călugăr, *Actualitatea ideilor...*, p. 415.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 414.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 422.

Principiile didactice moderne în opera hrisostomică

Abstract: *This study continues in a comparative manner the research dedicated to the pedagogical methods, putting emphasis on the concept of **principle** in didactics. I've tried to identify the **laic principles** in the works of St. Ioan Hrisostom and to bring examples to their support. I've equally insisted upon the ecclesiological and Christological principles which are typical to the religious didactics. I've also pointed out the actuality and applicability of these principles in the teachings of faith.*

De la regalități europene la monarhie creștină medievală. Corp politic vs. identitate religioasă în cultul suveranului din Franța și Țările Române

Lect. Dr. Dan-Alexandru POPESCU

*« Corpora Christianorum minime regeantur
si regalis potestas ab Ecclesia divideretur »*

*« Corpurile creștinilor ar fi guvernate la cel mai scăzut nivel,
dacă puterea regală ar fi separată de Biserică » (maximă medievală)*

Substantivul „*sacre*” (consacrare) își face apariția în Franța în a doua jumătate a secolului al XII-lea, dar verbul „*sacrer*” (a consacra) se identifică în vocabular ceva mai devreme, în același mod în care „a unge” precede cu mai bine de jumătate de secol „ungere”¹. Prima utilizare a termenului o găsim în scrierea lui Guernes de Pont-Sainte-Maxence, „*La vie de Saint Thomas le Martyr*” (anii 1172-1174), desemnând aici hirotonirea episcopală; mențiunea unei consacrări cu trimitere strictă la personajul regal apare la Chrétien de Troyes, celebrul creator de literatură cavale-rească². În afară de cele două accepțiuni, cuvântul este folosit având conotații profund și excesiv religioase, în formule precum „*sacrement*”, „*derniers sacrements*” sau „*saint-sacrement*” (sfintele taine, împărtășania). Pe scurt, o întreagă lume a sacralității avidă de el, mărturie a unei bogății remarcabile de sens³.

Vis-à-vis de originalitatea accepțiunilor termenului, „*sacre*” este specific francez. Cei care au tendința de a face referire precisă la consacrarea unui rege sunt francezii, în vreme ce vecinii lor, englezi sau germani, vorbesc, în general, despre „încoronare” („*coronation*” sau „*anointment*”, respectiv „*die Krönung*”)⁴. Obârșia lingvistică a noțiunii franceze este, fără nici o îndoială, una pur latină, termenii de „*sacrare*”, „*sacra*” sau „*sacrum*” aflându-se la baza unei întregi evoluții terminologice ulterioare. Iar aici intervine și dificultatea de a-i atribui cât mai exact eventuale valori, confuziile per-

¹ Cf. *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*, A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand (dir.), 2^e éd., Paris, 1964, apud Alphonse Dupront, „*Sacre, autorité, pouvoir: profil d'anthropologie historique*”, în vol. *Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux* (Reims 1975), Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 316.

² Chrétien de Troyes, Érec (cca 1170): „*L'evesque de Nantes meismes... Fist le sacre del roi novel Mout saintement et bien et bel Et la corone el chief li mist*”, *ibidem*, pp. 316-317 și n. 2.

³ *Ibidem*, p. 317 ș.u.

⁴ V. și Richard A. Jackson, *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France*, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Editions Ophrys, Paris, 1984, p. 9.

sistând încă la nivelul vocabularului latin medieval. Cuvânt-cheie, caracterizat de un dinamism exemplar, „consacrarea” („*le sacre*”) trimite la conținutul divin al naturii regale, iar impresionantele sale nuanțe lingvistice, absolut complementare primei semnificații, demască un univers semantic de excepție.

Ceremonia puternic formalizată a consacrării monarhului este caracteristică Franței medievale; strălucitor și cu pas solemn, încărcat de o gravitate imperială, regele pășește în casta celor nemuritori, dobândind noi valențe existențiale, datorate exclusiv apropierei sale de Dumnezeu. O unicitate absolută și o unitate transcendentă sunt pe punctul de a se crea. Actul de ungere, etapa esențială a ceremonialului în cauză, are rădăcini biblice; a fost nevoie însă de câteva secole pentru a se fundamenta o construcție simbolică și mentală coerentă, odată cu impunerea politică a tradiției creștine. Putem vorbi de consacrare și încoronare ca despre un moment singular și autentic din istoria Occidentului, reunind personalități dintre cele mai proeminente, derulându-se în cele mai emblematic locuri și etalând, cu o grație „gregoriană”, cele mai înalte principii și reguli ale timpului.

În lumina dată, afirmația conform căreia nu există rege legitim fără a fi trecut, în prealabil, prin ritualul ungerii și încoronării, poate constitui un punct de plecare extrem de stimulant al oricărei cercetări vizând problematica largă a simbolisticii puterii politice în Evul Mediu. Franța și Țările Române, reprezentând două zone de referință ale Europei, respectiv Occidentul și Orientul, oferă evoluții și realități specifice. Este interesant de surprins dacă două regiuni atât de îndepărtate geografic prezintă similitudini și analogii de-a lungul evoluției lor istorice, fie că vorbim de sistemul social și politic, fie că aducem în discuție factorul religios sau cultural. Această perspectivă comparativă, orientată, în cazul de față, asupra instituției medievale a monarhiei și simbolisticii derivând de aici, formează însăși esența și originalitatea prezentului studiu.

„Însemnătatea Olimpiei constă în aceea că ea credea cu tărie, din sufletul ei înflăcărat și într-o extraordinar de puternică uniune cu lumea suprasensibilă, că fiul ei Alexandru era un fiu al lui Dumnezeu, că se născuse din legătura pe care o avuse-se cu Zeus. Ideea pe care și-o făcuse Olimpia despre divinitatea fiului ei a continuat să opereze în Alexandru ca o convingere. Cu 350 de ani înainte de nașterea Nazariteanului, venea astfel pe lume un om cu pretenția de a fi însuși fiul lui Dumnezeu! Acest sentiment al apropierei nemijlocite de Dumnezeu l-a cuprins și l-a stăpânit pe Alexandru cel Mare de-a lungul întregii vieți; era obsedat de credința că îl întrupează pe fiul lui Zeus-Amon. Lucrul acesta este puțin cunoscut ! Fiindcă istoria este scrisă de istorici, nu de psihologi!”⁵ Iar înfăptuirile sale, am adăuga noi, sunt pe măsura închipuirilor ce le-a avut.

Cel mai important zeu al lumii păgâne apare astfel drept părintele dumnezeiesc al celui mai mare împărat al istoriei. Doar un cuceritor de talia lui Alexandru putea

⁵ Ivar Lissner, „Olimpia, Zeus și Alexandru”, în volumul *Culturi enigmatice*, trad. de Victor H. Adrian, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 148.

avea un tată în persoana conducătorului măreț al cerului. Miturile în care se învelesc eroii și mitologia omenirii se întrepătrund, pentru a da contur unei concepții ancestrale a monarhiei divine. Vine ulterior rândul creștinismului monoteist să se impună pe tărâmul credințelor și ideilor religioase, lucru ce favorizează noi orientări și dimensiuni ideologice. Regele este protagonistul unor rituri, personajul pe care o întreagă societate îl mitizează și sacralizează: drept pentru care simbolistica puterii, a naturii și a funcției regale antrenează abordări complexe. Ritualul traduce în gesturi o intenție⁶, încercând să o realizeze concret, să o corporalizeze. Simbolul, însemnul, emblema este mijlocul de execuție, corespondența magică dintre lucru și ideea din spatele acestuia.

Gândirea umanității, pătrunsă adânc de revelații mistice, de legendă și superstiție, a reușit să stabilească legătura între vizibil și invizibil, între lumea noastră și adevărurile eterne ale lumii superioare cu ajutorul simbolurilor (cuvinte, forme, obiecte, ființe, numere, imagini, gesturi)⁷ și alegoriilor. O imensă construcție mental-imaginativă stă ascunsă în spatele practicilor ritualice și a codului simbolic medieval, o lume de semnificații, mesaje și interpretări culturale. Regele reprezintă o realitate universală⁸, iar suveranul Evului Mediu este o moștenire a Antichității⁹. Din India și Orientul Mijlociu până la frontiera elenistică (suveranul văzut deasupra tuturor formelor, controlând totul și comunicând nemijlocit cu cerul și puterile transcendente¹⁰), de la perspectiva Vechiului Testament (formula regelui mesianic, uns conducător și protector peste Israel¹¹) până la lumea romană, celtică și germanică (unde forța dobândește valențe reale), imaginea monarhului se amestecă cu cea a unui funcționar divin, parte om și parte zeu¹².

Tradițiile oriental-imperiale (uzanțe, mentalitate și simboluri favorizând degenerescența autorității) și convingerile politeice odată părăsite, se impune, ca referință elementară și obligatorie a funcției regale, credința în Hristos și întreaga spiritualitate decurgând de aici. Iisus este singurul exemplu de urmat, un *Rex gloriae* desăvârșit, a cărui împărăție se menține departe de universul fizic, de viața terestră. Monarhul, în așteptarea mântuirii veșnice, poate năzui la imitarea „superiorului” său (*mimethes Christou*, conform tradiției imperiale bizantine). Puterea regelui se circumscrie puterii

⁶ Ph. Depreux, *Les sociétés occidentales du milieu du VIe siècle à la fin du IXe siècle*, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 251.

⁷ Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, Ed. Cartier, 2004, pp. 7-24.

⁸ V. studiul de excepție al lui Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri și simboluri*, Ed. Meridiane, București, 1998.

⁹ J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, Ed. Polirom, 2002, p. 644.

¹⁰ Cf. Jean Levi, *Funcționarii divini. Politică, despotism și mistică în China antică*, trad. B. Stanciu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, pp. 148-149.

¹¹ Vladimir Petercă, *Mesianismul în Biblie*, Ed. Polirom, 2003, pp. 34-39.

¹² Faraonul este echivalat cu „modelul exemplar”, întruchipând perfecțiunea și voința zeului solar (mărețul Creator al Universului fiind considerat și primul rege, care transmite această funcție succesorului său, primul faraon), iar Ghilgameș, eroul mesopotamian, are două treimi din el divine și doar o parte umană. Vezi întronarea ca rit de inițiere, în Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 103-104.

lui Dumnezeu (*rex a Deo coronatus*): ungerea și încoronarea monarhului reprezintă două etape ale aceluiași ritual mistic, de alură inițiativă, prin care o persoană este investită cu darul divinului. Ceremonialul în cauză, *consacratio*, are menirea de a crea o nouă aură de putere, nu numai de a o reflecta pe cea existentă¹³. Dar sacru nu înseamnă sfânt¹⁴, iar suveranul trebuie să-și merite în fiecare zi încrederea lui Dumnezeu. Biserica, participant activ la actul ritualic al sfințirii regelui, nu poate fi ignorată, iar alianța dintre cele două instituții se sudează pe fondul unei misiuni comune: guvernarea, în numele Domnului, a comunității umane (*respublica Christiana*).

Pentru a fi rege (actor politic), este nevoie de vocație, de acea chemare lăuntrică spre fapte mari și trainice. Pentru a fi rege (regulator social), trebuie voință de acțiune, acea voință neobișnuită de îndeplinire a unor obiective mărețe: guvernarea tuturor supușilor, pacea regatului, armonia universală. Pentru a fi rege (factor de stabilitate religioasă), este necesar a fi virtuos, a poseda acele calități care permit identificarea unei personalități drept fundamental pozitivă. Nu oricine poate exercita meseria de rege, nu orice persoană se poate ridica pe pedestalul unui suveran ideal: tiranul, concept de largă circulație istorică¹⁵, este și *rex inutilis*, un conducător fără valoare socială.

Să întărim: civilizația medieval-europeană este o civilizație profund creștină. Constituirea timpurie a regatelor barbare pe axul roman, apoi convertirea valului de migratori și ambițiile politice permanente și manifeste au permis rapid emergența unei identități specifice lumii occidentale¹⁶, având la bază argumentul creștin. Toată Europa Evului Mediu are un caracter explicit religios, se semnifică la tot pasul prezența divinității pe pământ, iar timpul este unul dihotomic, de sacru-profan. Numai că, spre deosebire de Apus, unde se manifestă, odată cu sfârșitul Evului Mediu, individualitățile, cultura răsăriteană rămâne sub influența mentalităților de comunitate și a imaginarul colectiv. Ortodoxia, predominarea datinilor și menținerea tradițiilor, lipsa sau ineficiența unei lupte pentru înnoire socială, organizarea patriarhală a vieții, după un model arhetipal bizantin, factorul extern, toate acestea înscriu originalitatea feudalității românești în cadrul unei zone mai largi de civilizație europeană, flexibilă cu limitele și reperele sale spațial-temporale. Dar, mai presus de toate, viața este plină de sfințenie, afirmă P. P. Panaitescu, iar ceea ce este sfânt nu poate fi îmbunătățit¹⁷. Ideile, imaginile, formele artistice reprezintă aici un bun comun.

¹³ O lectură utilă, în această direcție, poate fi D. I. Kertzer, *Ritual, politică și putere*, trad. S. Avram, Editura Univers, București, 2002, unde apare tratată chestiunea investirii și a destituirii de putere.

¹⁴ Cf. Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 13. Sacru (*sacer*) desemnează simbolurile din această lume ale lui Dumnezeu (Biserica, ritualul, diferitele obiecte ale cultului), în timp ce sfânt (*sanctus*) traduce direct divinitatea, este o raportare nemijlocită la Dumnezeu Persoană.

¹⁵ Mario Turchetti, *Tirania și tiranicidul. Forme ale opresiunii și dreptul la rezistență din Antichitate până în zilele noastre*, trad. de Em. Galaicu-Păun, Ed. Cartier, 2003.

¹⁶ Catherine Vincent, *Introduction à l'histoire de l'Occident médiéval*, "Le livre de poche", Librairie Générale Française, 1995, pp. 28-38.

¹⁷ P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 325.

Regalitatea Franței se înconjoară de simboluri creștine, reprezentantul ei bucurându-se de o imagine cvasi-sacerdotală. În spațiul românesc, actul ungerii și încoronării principelui se aseamănă ceremoniei apusene, desfășurându-se, însă, într-o formulă mult mai puțin ritualizată. Domnul este investit de către Dumnezeu cu darul conducerii, prin binecuvântarea înaltului mitropolit, dobândind astfel anumite atribuții religioase și sacre față de întreaga societate: să-și guverneze supușii cu înțelepciune, dreptate și îngăduință și să apere interesele Bisericii. O nouă provocare, această valoare explicit și adânc creștină a simbolisticii medievale a persoanei și puterii principelui conducător.

Cu referire la creația politică, aceasta se desăvârșește odată cu instituția bisericească: autoritatea domnească nu se poate îndepărta atunci de elementul religios, constitutiv al statului. Monarhia feudală se sprijină pe întărirea vieții monastice, primind în schimb susținere politică. Spiritualitatea este în căutare de protectori, iar puterea își dorește suport mistic: relația voievod-Biserică se sudează repede și pe termen lung. Revenind la conceptul de suveran divin al creștinătății medievale, domnul binecredincios al Țărilor Române trăiește simultan adâncurile proorocite de Daniel și înălțimea psalmodiată de David; duce cu sine, în același timp, umbra „verticalei” cerești, a unei scări așezate între *regnum* și *sacerdotium*, și dăra de sânge a „orizontalei” pământești, trecută prin sabia răposaiților moși și strămoși¹⁸.

Societatea românească se dezvoltă în limitele unor parametri bine stabiliți de condițiile istorice, în măsura în care vecinătatea cu imperiile zonale determină nenumărate impuneri politice, compromisuri strategice, evoluții conjuncturale și preluări culturale. Disputat în permanență de marile puteri ale timpului, de Imperiul Otoman, Ungaria și Polonia într-o primă instanță, ulterior de Imperiul Habsburgic și cel Rus, spațiul central și est-european a constituit „un teatru endemic de război, un topos al aventurii eroice, al hazardului și instabilității”¹⁹. Într-un alt plan, s-a permis totodată interferența dintre mai multe tipuri de civilizație, precum și multiple contacte interetnice și culturale. O spune Ovidiu Pecican, reluând apoi firul ideilor: nu este de mirare, în aceste condiții, că specialiștii întâmpină aici dificultăți mai mari de abordare istorică decât în cazul realităților „micii Europe”, cea Occidentală, unională, „unde faptele au avut răgazul să dobândească nu doar continuitate, ci și conștiința acesteia”²⁰.

Există două mari direcții, în cadrul unei abordări comparatiste a Orientului și Occidentului european, în speță, a Țărilor Române medievale și a regatului Franței. Mai întâi, periodizarea epocii feudale (sau prenaționale) este diferită de la Est la Vest: pentru a respecta concepția (poate relativă) de milenarism medieval, se ajunge, cazul concret al Țărilor Române, din secolul al VII-lea, până la confluența secolelor

¹⁸ Aceste frumoase cuvinte îi aparțin Claudiei Tița, în studiul „Împărați pe pământ și robi în cer. Ideea dinastică – rituri, comportamente, mentalități în documentele Țării Românești (sec. al XIV-lea – sec. al XVI-lea)”, în *Transilvania*, Sibiu, s. n., anul XXVI (CII), nr. 1-2-3/1996, p. 51.

¹⁹ Ovidiu Pecican, *Realități imaginate și ficțiuni adevărate în Evul Mediu românesc. Studii despre imaginarii medieval*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 129.

²⁰ *Ibidem*.

al XVII-lea și al XVIII-lea (dacă nu cumva până în zorii secolului al XIX-lea). Astfel, putem distinge trei mari etape istorice, un așa-zis „timp al confuziei” (debutul Evului Mediu până la încheierea politică a enclavelor de feudalitate românească²¹), un „timp al eroismului” (secolele XIV-XVI) și un „timp al supunerii” (din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și până la perioada modernă a elaborărilor naționale)²².

A doua chestiune vizează termenul de „instituție medievală”, de altfel, un concept istoric fundamental, necesitând permanent a fi dimensionat după spații și repere temporale precise. Suveranul, monarhul, regele sau împăratul sunt noțiuni care antrenează numeroase simboluri și reprezentări, cu un grad ridicat de originalitate; personajul în chestiune, lider sau șef al comunității umane, evoluează în cadrul unor realități geo-politice specifice și, în bună măsură, distincte. Pentru teritoriul carpato – danubiano – pontic, nu putem aduce în discuție termenul de împărat (după model bizantin), nici măcar cel de rege, în accepțiune occidentală. Monarhia medievală românească este reprezentată de domn și/sau voievod, un „altfel” de stăpânitor, cu autoritate și puteri particulare, dar orientându-și guvernarea după aceleași principii creștine. Vom încerca, așadar, să degajăm singularitatea acestei instituții politice autohtone, intenție pe care nu o putem duce la bun sfârșit decât printr-o analiză comparativă, în raport cu structurile similare și contemporane ale circuitului european.

Festivitățile rituale care se desfășurau, cu diverse ocazii, în Occident și în Bizanț²³ puneau în evidență splendoarea și forța triumfătoare a suveranilor, personaje superioare, dotate cu calități excepționale; gloria și magnificența prințului marcau de asemenea victoriile și prestigiul regatului sau al Imperiului. Monarhia franceză medievală a știut foarte bine, încă de timpuriu, să-și organizeze un adevărat cult al său, până în cele mai mici detalii, care a devenit, de-a lungul timpului, din ce în ce mai fastuos și mai precis, cu sensul de încărcat de semnificații²⁴. Existau ritualuri în onoarea nașterii unui prinț sau a unei prințese, botezuri și căsătorii regale, intrări în orașe și defilări solemne, consacrări și încoronări, funerarii. Ultimele ceremonii menționate au o valoare cu totul deosebită, în măsura în care marchează trecerea²⁵ de la un rege la altul²⁶.

²¹ Datele tradiționale fiind, între 1345-1359 pentru statul Moldova și între 1247-1310 pentru Țara Românească.

²² Este o simplă încercare de clasificare după evenimente, fără valoare științifică absolută; utilitatea ei constă în faptul că permite o oarecare ordonare a timpului istoric.

²³ Despre ceremoniile curții bizantine, am amintit lucrarea basileului Constantin Porfirogenetul, *De cerimoniis (Constantini Porphyrogeneti imperatoris „De cerimoniis aulae Byzantinae” libri duo*, ed. J. J. Reiske, I-II, Bonn, 1829-1830); v. și Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, vol. II al sintezei *Le monde byzantin*, ed. a II-a, 3 vol., Paris, 1969-1970.

²⁴ Richard A. Jackson, *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France*, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Éditions Ophrys, Paris, 1984, p. 9.

²⁵ Vezi excelentul studiu de antropologie culturală a lui Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, trad. și postfață de Lucia Berdan, Ed. Polirom, Iași, 1998 (pt. ediția franceză, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Picard, 1991).

²⁶ Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1989.

Consacrarea monarhilor Franței este, într-un mod cu totul intim, legată de un reper fizic și spațial, Reims: ajunge de tradiție ca arhiepiscopul acestui oraș să revendice privilegiul absolut al consacrării regale. Aici, în basilica Sfântul Remi sau, mai târziu, în impozanta catedrală Notre-Dame, se petrecea actul de ungere și sfințire a viitorului suveran al regatului. Însă este mai puțin știut că Reims nu a avut pretenții de exclusivitate decât odată cu secolul al IX-lea, la inițiativa legendarului Hincmar (845-882). Primul eveniment celebru de acest gen îl are drept protagonist pe nimeni altul decât carolingianul Ludovic cel Pios (anul de grație 816), uns de către papa Ștefan al IV-lea; ultima ceremonie va fi cea închinată lui Carol al X-lea, în ziua de 29 mai 1825, oficiată de arhiepiscopul orașului. O mie de ani de istorie a consacrărilor și încoronărilor în Franța!²⁷

Viitoare necropolă regală, abația Saint-Denis reclamă, de asemenea, drepturi asupra ritualului cu pricina, fondându-și ambiția pe un fals atribuit lui Carol cel Mare, potrivit căruia regii nu au fost nicicând încoronați în altă parte. Să ne reamintim cum Saint-Denis apare, din vechime, ca unul dintre locurile de mare spiritualitate creștină în Franța: sfânta Geneviève, protectoarea capitalei, ridică, în anul 475, o biserică, chiar pe locul unde corpul episcopului de Paris, sfântul Denis, este depus după martiriu, două secole mai devreme. Pépin, Carol cel Mare și Carloman sunt toți unși și încoronați la Saint-Denis, de către același pontif roman Ștefan al II-lea, pe cale de a statua un obicei.

În cele din urmă, Reims reușește să obțină întâietate, grație acțiunii conjugate a istoriei și legendei. Principiul este unul simplu: doar acolo unde primul suveran a primit legea lui Hristos, succesorul său trebuie să fie uns. Botezul lui Clovis de către Remi pare a prefigura viitoarea colaborare prestigioasă dintre dinastie și Biserică. Relicvele sfântului se odihnesc încă în cetate și, precum afirma titularul scaunului episcopal în secolul al IX-lea, Hincmar, abația din Reims deține, în exclusivitate, flaconul miraculos care a servit exclusiv gestului de binecuvântare asupra primului rege franc. Dintre toate legendele din jurul simbolisticii monarhiei franceze, miracolul sticlei pline de lichid sfânt are, în mod particular, o valoare inițiativă fundamentală.

Conform tradiției, apariția obiectului sacru s-a produs în timpul botezului lui Clovis, iar puternicul și influentul Hincmar va da o formă concretă acestei minuni, fără a se afla defel la originea ei²⁸. La sfârșitul secolului al IX-lea, ca pentru a demonstra calitatea lui absolută de consacrat al regilor Franței, prin faptul că deține scaunul arhiepiscopal al Reims-ului, Hincmar relatează, în „Viața Sfântului Remi” (878)²⁹,

²⁷ Putem găsi în publicația „Scriptoria”, supliment al revistei de largă mediatizare a diverselor aspecte ale societății medievale „Moyen Age”, un dosar util și cuprinzător pe tema istoriei consacrărilor regilor Franței, articolele avându-l drept autor pe Rémy de Bourbon Parme, „Les sacres des rois de France”, în *Scriptoria (hors-série de la revue Moyen Age)*, nr. 3 (oct.-nov.1998) și 4 (dec.-ian.1999).

²⁸ Richard A. Jackson, *op. cit.*, p. 35.

²⁹ Hincmar de Reims, *Vita Remigii episcopi Remensis*, în M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, vol. III, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot*, ed. de B. Krusch, Hanovra, 1896, pp. 296-300; sau Jean Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, 3 vol., Droz, Genève, 1976.

despre „porumbelul alb care s-a pogorât din cer cu o sticlă de mir în cioc, depunând-o în mâinile oficianului ceremoniei”³⁰. Povestea înscrisă decisiv și definitiv orașul „misterioasei apariții” în circuitul de simboluri al cultului regal, iar Hincmar se transformă în actorul principal al evoluției actului de consacrare, cu atribuții specifice. Să încercăm să determinăm acum anumite direcții conducătoare ale unei posibile dimensiuni comparatiste ale ritualisticii franceze descrise mai sus.

Arhiepiscopul de Reims devine, de aici înainte, cel mai puternic prelat al Franței, un sprijin fidel și consecvent al dinastiei: calitatea de oficiant al ceremoniei de ungere și încoronare îi conferă o autoritate religioasă singulară. Mitropolitul român, prin poziția sa ilustră de șef al ierarhiei ecleziastice locale, deține privilegiul aceluiași act, de unde o influență tutelară cel puțin asemănătoare cu atribuțiile „omologului” occidental. În ceea ce privește locul încoronării domnilor, se pare că sediile mitropolitane organizate în spațiul politic al provinciilor românești s-au bucurat de toate favorurile. În Țara Românească putem identifica, astfel, trei orașe-cetăți corespunzătoare, Curtea de Argeș³¹, Târgoviște³² și București³³, iar în Moldova, ambele capitale succesive, Suceava³⁴ și Iași³⁵, au coordonat activitatea bisericească a țării. În secolele al XV-lea și al XVI-lea, două episcopii erau delegate fiecărui scaun mitropolitan: Roman și Rădăuți pentru Moldova³⁶, Râmnic și Buzău pentru Țara Românească³⁷. De-a lungul desfășurării ceremoniei de încoronare, înaltul mitropolit era secondat de cei doi episcopi, care aveau sarcina de a-l însoți pe domn la altar.

Așa cum orașul Reims este reperul fundamental și obligatoriu al ceremoniei de consacrare regală, în egală măsură organizarea vieții religioase și bisericești din spațiul extracarpatic a produs finalități identice (fără însă a se înconjura de miracole sau legende). Arhiepiscopul de Reims, ca și mitropoliții români, conservă o autoritate spirituală excepțională, prin care își pot duce la îndeplinire mandatul terestru: sunt reprezentanții de frunte ai lui Dumnezeu și poartă exemplar marca divinității, dominând ierarhiile ecleziastice autohtone. Prestigiul politic și social al personajelor unse și încoronate de aceștia este unul superlativ, iar statul pe care-l conduc își afirmă, o dată mai mult, vocațiile de putere.

Ritualul consacrării în Franța, ca de altfel și ceremonia de încoronare a principilor români sunt impregnate de simboluri și personaje biblice, mai ales din Vechiul

³⁰ Legendă adusă în discuție și dezgolită de semnificații în primul capitol al lucrării.

³¹ Scaunul voievodal, de la Basarab I (cca. 1310-1352) la Mihai I (1418-1420).

³² Târgoviște a fost capitala Valahiei, din secolul al XV-lea și până în prima jumătate a secolului al XVII-lea (mitropolitul este adus aici în 1504).

³³ București, capitala Țării Românești, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, dar și sediul mitropoliei, începând din anul 1658.

³⁴ Vechea capitală a statului medieval moldovean (sfârșitul veacului al XIV-lea – a doua jumătate a secolului al XVI-lea).

³⁵ Iași, viitoarea capitală a Moldovei, până în anul 1862.

³⁶ Episcopul de Roman administra sudul Moldovei, iar cel de Rădăuți nordul acestei provincii.

³⁷ Mitropolitul Valahiei era asistat de doi prelați cu rang de episcopi, unul pentru regiunile aflate în dreapta Oltului, iar celălalt pentru teritoriul din stânga râului.

Testament. Monarhul francez se dorește „inspirat de Dumnezeu” după modelul antic al regilor și profeților din Israel: „vizitează-l precum l-ai vizitat pe Moise la Marea Roșie, pe Iosua, fiul lui Navi, în luptă, pe Ghedeon pe câmp, pe Samuel în templu și inundă-l cu binecuvântarea ta celestă și cu roua înțelepciunii tale, aceleași pe care le-a primit preafericitul David scriindu-și psalmii și fiul lui Solomon, ca dar al cerului”³⁸. Liturgia sfințirii și încoronării domnilor rămâne, de asemenea, fidelă numeroaselor referințe mistico-biblice: „Doamne, Dumnezeu nostru, împăratul împăraților și stăpânul stăpânilor, care ai ales prin proorocul Samuil pe robul tău cel credincios David și l-ai uns pre el ca împărat peste poporul lui Israil”³⁹.

Ungerea, care se dorește partea centrală și esențială a ceremoniei de consacrare în Franța, își are sorgintea în practicile ritualice închinată regilor evrei. Sfânta Scriptură ne prezintă ungerea regală⁴⁰ ca pe un ceremonial exclusiv religios oficiat, în numele lui Yahve, de către un profet sau mare preot, într-un loc sacru. Untdelemnul este însoțit (dublat) de grația Sfântului Duh și-l transformă pe rege într-o persoană consacrată, cu sensul de profund legitimă. Monarhul, în relație privilegiată cu divinitatea supremă, se bucură, în această postură unică, de inviolabilitate. Ca metodă sau tehnică de tradiție, ungerea presupune atingerea anumitor părți ale corpului cu untdelemn sau grăsime. Biserica creștină înțelege astfel să se îngrijească de sufletul celui ales. Sfântul mir cu care este uns regele desemnează, de fapt, un amestec de ulei și balsamuri parfumate⁴¹ (aduse din variate colțuri ale lumii), compoziție binecuvântată în prealabil. Se vorbește, de multe ori, de un balsam din plante (o rășină aromatică sau tămâie) cu virtuți terapeutice și medicinale, utilizat pentru a vindeca trupul și a calma spiritul.

Singur, între toți regii pământului, suveranul Franței are privilegiul de a fi uns cu o cremă parvenită (în viziune exemplar medievală) din împărăția celestă⁴²; vorbim atunci de un privilegiu exclusiv și glorios. În ceea ce privește gestică sacramentală a ungerii⁴³, se produce mai întâi o efuziune⁴⁴, care consistă în a lăsa să se scurgă

³⁸ Cf. Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis, d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, collection „Le Temps des images”, Gallimard, 2001, pp. 268-271.

³⁹ „Orânduiala obișnuită la încoronarea domnului, alcătuită de Gheorghe Papadopol, profesor la Școala Domnească”, în colecția de documente *Hurmuzaki*, vol. XIII (*Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor din anii 1592-1837, culese și publicate în tomul XIII din Documentele Hurmuzaki de A. Papadopoulos-Kerameus*), Institutul de Arte Grafice Carol Göbi, București, 1914, p. 481.

⁴⁰ *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Centre: Informatique et Bible de Maredsous, Usines Brepols S.A. - Turnhout, Belgium, 1987, p. 920.

⁴¹ Posibil ulei de măsline, simbolul universal al păcii, al purității și fecundității, al luminii și victoriei lui Dumnezeu (Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2-3, Ed. Artemis, București, 1994, pp. 285-285 și, respectiv 406-407; pt. ediția franceză, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont S.A./Jupiter, Paris, 2000, pp. 699-700 și 703-704). Vezi și preot dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1995, pp. 316-317 și 319-320.

⁴² „Le premier roi que Dieu envoya en France/Fut couronné avec la crème qu'apporta un ange” (*Le Couronnement de Louis*, II, 12-13).

⁴³ În ebraică, ungerea religioasă este întotdeauna exprimată prin verbul *măšah*, iar în greacă, prin termenul *chriein*, putând fi aplicată ființelor sau lucrurilor, cf. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, op.cit., p. 920.

câteva picături de untdelemn pe fruntea regelui. În etapa următoare, ungerea se face printr-o frecare ușoară; această ultimă investire a corpului regal cu sfânta cremă permite penetrarea absolută, personajul destinat actului ritualic simțind „până în străfundurile inimii” („*cordis intima*”) intensitatea momentului, fiindu-i însuflată spontan întreaga forță vitală⁴⁵.

Sintetizând, odată cu efuziunea, untdelemnul este vărsat de sus în jos, aproape superficial, iar prin masare, el pătrunde sub stratul superior de piele, către interiorul ființei. Primul gest denotă un caracter electiv (indicându-l pe cel ales de Dumnezeu pentru a guverna), al doilea înseamnă având o puternică semnificație constitutivă (prințul este investit cu forța și grația divină). Ungerea, penetrând corpul subiectului, permite „iluminarea” cu cele șapte daruri ale Sfântului Duh, care completează și desăvârșesc virtuțile și calitățile native ale monarhului. Din relatarea despre ceremonia consacrării reginei Bertrade, soția lui Pépin, aflăm că ea „primește din partea venerabilul pontif binecuvântarea, prin mila Spiritului cu șapte forme”⁴⁶. Astfel, datorită exercițiului ritualic al ungerii, se pogoară pe pământ cele șapte favoruri divine: înțelepciunea, inteligența, inspirația, forța, știința, credința și frica de Dumnezeu, toate cu un rol bine definit în a-i asigura principelui asistența necesară unei bune guvernări și îndeplinirii funcției sale regale.

Suveranul Franței este văzut exclusiv ca locțiitor (*lieutenant*) al lui Hristos și, după modelul superiorului său, trebuie să ia asupra lui întreaga paletă de greșeli și păcate din timpul domniei; de pacea și armonia regatului depind imaginea și mântuirea prințului la Judecata finală. Ceremonialul consacrării se vrea mai mult decât o recunoaștere formală a naturii excepționale a monarhului și, de aici, a dreptului său legitim de a guverna poporul. El antrenează ideea că regele abdică de la orice fel de libertate personală, pentru a o garanta integral pe cea a supușilor săi. Se observă apropierea de concepția imperială bizantină, basileul care are responsabilitatea oricărui act și sensul interesului general, al binelui public, în aceeași manieră în care „meseria regală” consistă în a menține fermă identitatea „Republicii creștine”⁴⁷.

Se practică, în total, nu mai puțin de nouă ungeri asupra monarhului, fiecare cu o semnificație specifică. În prima parte, se procedează la ungerea pe frunte sau pe creștetul capului, precum în cazul hirotonisirii episcopilor⁴⁸ (gestică asemănătoare vechilor ritualuri de consacrare ale marelui preot și ale regilor din Israel⁴⁹). Această

⁴⁴ Efuzie sau revărsare, din lat. *effundo*, -ere, a răspândi, a revărsa, a împrăști.

⁴⁵ Cf. Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *op.cit.*, p. 31.

⁴⁶ „Clausula de unctione Pippini”, în *M.G.H., Scriptores rerum merovingicarum*, vol. I, ed. W. Arndt și B. Krusch, Hanovra, 1885.

⁴⁷ G. Duby, *Le Moyen Age. De Hugues Capet à Jeanne d'Arc (987-1460)*, Hachette Littératures, 1998, pp. 46-47.

⁴⁸ Aspecte din ritualul bisericesc medieval al hirotonisirii episcopale sau chiar al consacrării papei găsim la Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *op.cit.*, pp. 107-109 (așa cum este prezentat în documentele vremii); Eric Palazzo, *L'Évêque et son image. L'illustration du pontifical au Moyen Age*, Brepols, 1999.

⁴⁹ Despre ungerea regală și actul ungerii sacerdotale în vechiul Israel, v. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 7e édition, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, pp. 867-870; *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, *op.cit.*, p. 920-921.

etapă apare drept una esențială în derularea ulterioară a ceremoniei: capul este lăcașul spiritului, al inteligenței și al rațiunii, coordonând între corpul uman. O nouă ungere se face în dreptul inimii (sau mai jos, pe stomac), simbolizându-se atingerea locului de adăpost al sentimentelor, acolo unde se refugiază dragostea, curajul și mila. Oficiantul practică apoi ungerea tuturor celorlaltor „sedii” ale forței trupului: piept, umeri, brațe și mâini (în ultimele cazuri, fiecare dintre părți primind ungerea individual).

Există o tendință de integrare a ceremoniei de consacrare regală în cadrul universal al actului de botez creștin: cel botezat primește de asemenea ungerea, dar nu este vorba aici de un rit sacramental. Creștinul participă, simbolic și atemporal, la ungerea profetică a lui Iisus, vorbim de o ungere spirituală prin credință. Ca urmare, Dumnezeu îi „mărturisește” acestuia doctrina evanghelică, iar inima respectivului este pătrunsă de cuvântul adevărului⁵⁰. Cele două ritualuri, al ungerii și al botezului, permit deschiderea spiritului uman către receptarea inspirației divine. Creștinul primește „esență” (*sigillum*) Sfântului Duh prin acceptarea botezului, precum regele în momentul ungerii sale, cu diferența că suveranul își însușește grația divină în strânsă legătură cu misiunea regală pe care trebuie să o îndeplinească.

În provinciile românești, ungerea se oficiază ritualic, dar printr-un ceremonial mai simplu, fără a lipsi însă semnificațiile profunde ale festivității de consacrare a regilor Franței⁵¹. Principele este investit de Dumnezeu, Biserica și poporul cu actul guvernării, având astfel îndatoriri religioase și sacre față de întreaga societate: este obligat să-și protejeze supușii și să facă dovada unor calități superioare, precum înțelepciune, dreptate și generozitate⁵². Aceste virtuți i se arată domnitorului odată cu ungerea și binecuvântările mitropolitului și ale clerului: la sfârșitul ritului, șeful ierarhiei bisericești sărută creștetul capului proaspătului monarh. Gestul poate fi interpretat ca un transfer de putere divină, dar și ca o diviziune a autorității între cei doi. Personaje centrale ale comunității umane, regele și marele preot devin legați mistic din voința și prin grația lui Dumnezeu.

Sfântul untdelemn folosit la ungerea domnului și pe care-l numim, în mod tradițional, mir (*Myrrhis*)⁵³ este un ulei aromatic, utilizat din vechime în practica creștină pentru a produce asupra unei persoane favorurile Sfântului Duh: „Mirul obișnuiesc

⁵⁰ Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, op.cit., pp. 869-870.

⁵¹ Deși de proveniență târzie, textul lui Gheorghe Papadopol, reluat în anexă, cu referințe citate mai sus, redă esența acestei comparații.

⁵² „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie” reduce în lumină, într-o manieră exemplară, îndatoririle morale ale unui domnitor.

⁵³ Compoziția tradițională a mirului este următoarea (cf. *Iș* 30, 23-33): ulei curat de măsline (uleiul de porumb sau de floarea soarelui având proprietăți și semnificații relativ asemănătoare), puțin vin, balsam parfumat, rășini și plante aromatice, în total 36 de ingrediente (v. *Rânduiala la prepararea, fierberea și sfințirea Mirului*, București, 1882). În cadrul tradiției creștin-ortodoxe, sfântul mir simbolizează pacea și voința lui Dumnezeu și conține darurile divine ale Sfântului Duh; de asemenea, „împiedică sufețele să intre în descompunerea păcatului”, cf. preot prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 638-639.

grecii și romanii de-l folosesc ca să ungă creștetul, buzele, urechile, cerbicea, mâinile și picioarele celor botezați, asemenea untdelemnului celui sfânt, având ei această păre-re, că pecetluiesc pe aceia întru Sfântul Duh („*sigillum Spiritus Sancti iisdem imprimerent*”), de unde au și acest mir, în loc de altă sfântă taină”⁵⁴. Prințul astfel mi-ruit se legitimează în fața Creatorului, cel care i-a delegat puterea, dar și înaintea popo-rului său, peste care se va întinde autoritatea domnească: mai lipsit de strălucire decât suveranul occidental, principele român apare, în aceeași măsură, drept apărătorul și susținătorul Bisericii și al idealurilor creștine.

Odată încheiat ritualul ungerii, al administrării grației divine, se ajunge la pre-darea însemnelor puterii politice, de la aspectele fundamental-mistice trecându-se în planul fizic, real. Acestea, desemnate generic cu termenul de *regalia*⁵⁵, sunt fie veș-minte regale, fie obiecte din metal: într-o atmosferă solemnă, monarhul îmbracă tunică de culoarea iacintei, albastră⁵⁶ sau de culoare brun-roșatică⁵⁷, împodobită abundant cu flori de crin țesute cu fir de aur, semnificând bolta cerească înstelată⁵⁸. Pe deasupra tunicii, regele este înveșmântat cu o capă bogată⁵⁹, ridicată și pliată pe umărul stâng, după modelul mantiei sacerdotale. Ducele de Burgundia, unul dintre cei șase pairi laici ai Franței, îl încalță apoi cu pantofii cu pînteni de aur⁶⁰, simbolul

⁵⁴ „*Confectis ita Myrhis solent Graeci atque Vallachi infantem baptizatorum frontia, ora, aures, cervices, manus et denique pedes tanquam sacro oleo inungere ea opinione imbuti, quasi hac ratione sigillum Spiritus Sancti iisdem imprimerent, unde easdem pro altero habent Sacramento*”, în Johann Filstich, *Încercare de istorie românească. Teutamen historiae vallahicae*, ediție de Adolf Armbruster, trad. R. Constantinescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 108-109.

⁵⁵ Hervé Pinoteau afirmă că nu ar trebui să se mai continue utilizarea în Franța a termenului gene-ric de *regalia*, care provine, de fapt, din Anglia și semnifică drepturi regale. Pentru a desemna simboluri-le puterii, francezii au folosit numeroase denumiri: *regalia*, *insignia*, „ornamente regale” („*ornements royaux*”), „onorurile lui Carol cel Mare” sau „ale împăratului” („*les honneurs de Charlemagne*”), „atri-bute” („*attributs*”). Vom rămâne fideli termenului de „însemne”, mai ales că ne poate transmite un mesaj important despre natura și modalitățile de acțiune ale puterii suverane, cf. Hervé Pinoteau, „Les insignes du pouvoir en France”, în vol. *Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux* (Reims 1975), Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 75.

⁵⁶ Culoarea marelui preot din vechiul Israel, devenită culoarea monarhiei franceze; odată cu dinas-tia capețiană, albastrul devine simbolul puterii, al sacrului, o culoare „la modă”, cf. Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *op.cit.*, p. 32. De fapt, albastrul (regăsit în piatra semiprețioasă *lapislazuli*) are o semnificație mistică profundă în culturile arhaice, semnificând toată magia Cerului înstelat, culoarea favorită a divinităților nopții, unirea spațiului cu pământul, fertilitate și nemurire, M. Eliade, *Alchimia asiatică*, Ed. Humanitas, 2003, pp. 97-98.

⁵⁷ Culoarea iacintei variază în timp, ajungându-se de la roșu-brun și violet până la albastru deschis, în funcție de perioada istorică și de diferitele *ordines* ale consacării.

⁵⁸ Înainte ca floarea de crin să devină, sub Ludovic al VII-lea cel Tânăr (1137-1180), simbolul central al regalității franceze, mantia era omată cu tot felul de motive cosmice, soare, lună, stele, dar și cu desene zoomorfe, arătându-se astfel cum puterea suveranului se întinde nu doar asupra oamenilor, ci peste întreaga Creație (*Scriptoria*, *op.cit.*, nr. 4, p. 26). Despre simbolistica florii de crin, v. Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Éditions du Seuil, 2004 (ed. rom., trad. de Em. Galaicu-Păun, Ed. Cartier, 2004, pp. 109-123).

⁵⁹ Veșmânt liturgic majestuos, fără mâneci, purtat întotdeauna pe deasupra celorlalte haine.

⁶⁰ Ducele de Burgundia joacă un rol deosebit în cadrul ceremonialului (această distincție datorându-se faptului că nobila familie de Burgundia este o ramură tânără a Casei Capețienilor). El este

cavalerismului legendar: suveranul devine întâiul cavaler al regatului, dar, mai presus de toate, cel dintâi justițiar.

Arhiepiscopul are onoranta misiune de a-i atribui regelui celelalte însemne ale puterii sale, de data aceasta, obiecte din metal (prețios): inelul (reproducând demnitatea regală unică și credința catolică, inelul reprezintă și căsătoria mistică dintre rege, reprezentantul legitim al lui Dumnezeu pe pământ, cu poporul său), sceptrul (marcă de cinste a autorității regale, este predat monarhului în mâna sa dreaptă, fiind echivalentul crucii lungi a episcopului sau al toiagului de păstor; sceptrul desemnează un element indispensabil al ghidului, al păstorului cel bun, al celui care conduce „tribul”) și „mâna dreptății” (aceasta trimite cu gândul la funcția regală, dintre toate îndatoririle lumești cea mai sacră; mâna dreptății se dorește un simbol cu totul special al suveranului Franței, fiindu-i predat în mâna sa stângă⁶¹).

În cele din urmă, arhiepiscopul binecuvântează coroana și o depune pe capul regelui, fiind secondat în gestul său de cei doisprezece pairi, laici și eclesiastici, care o susțin de asemenea cu mâinile lor. Tronul spre care se îndreaptă suveranul, pentru a intra în „plenitudinea demnității și puterii sale”⁶², marchează etapa finală a predării însemnelor regale. Consacrarea monarhului ia astfel sfârșit, arhiepiscopul și pairii prezentându-se în fața suveranului lor pentru a-i jura fidelitate și a-l săruta, strigând: *Vivat Rex in aeternum!* Chiar în acest moment, afară clopotele se pornesc să bată, iar în sală, clerul începe să fredoneze imnul *Te Deum*, iar laicii intonează, solemn, cântarea *Kyrie eleison*⁶³.

Precum în ritualului occidental de consacrare regală, unde arhiepiscopul de Reims joacă un rol crucial și unic, mitropolitul român oficiază, la cel mai înalt nivel, solemnă ceremonie a ungerii și încoronării suveranului terestru. Capul Bisericii⁶⁴, după ce practică ungerea asupra principelui, îi așează pe cap motivul central al majestății, coroana de aur, ornată cu pietre prețioase. A dobândi acest însemn suprem semnifică finalizarea procesului de consacrare a noului monarh, numeroasele sale *regalia* atestându-i calitatea excepțională de „ales al lui Dumnezeu”. Legitimitatea religioasă și politică a guvernării este înfăptuită: simbolurile puterii îl protejează pe domn, dar, în același timp, îi aduc aminte de relația specială pe care o are cu divinitatea⁶⁵.

însărcinat cu misiunea de a atașa de încălțămîntea regelui pintenii de aur, ulterior detașându-i și depunându-i pe altar.

⁶¹ „Un toiag lung de un cot sau mai mult, terminat printr-o mână de fildeș” (*“virga ad mensuram unius cubiti vel amplius habente desuper manum”*), cf. Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *op.cit.*, p. 32.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Eric Palazzo tratează pe larg despre liturgia ceremoniei de consacrare în Franța medievală, mai precis, se axează pe ritualistica monarhiei capetiene din a doua jumătate a secolului al XIII-lea (*ibidem*, cap. „La liturgie du sacre”, pp. 40-73).

⁶⁴ În fapt, vorbim aici de cei doi mitropoliți. Biserica românească medievală s-a aflat sub autoritatea spirituală a Patriarhiei de la Constantinopol până la 1865.

⁶⁵ Radu G. Păun face o amplă descriere a însemnelor puterii monarhice medievale, în studiul închinat „Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie”. Sunt amintite tradițiile bizantină și occidentală, raportate apoi la situația din Țara Românească. Monarhul este ales „pentru a guverna popo-

Unic purtător al coroanei, monarhul, la terminarea ritualului, este dator să o dea jos de pe cap. Însemnul demnității regale nu poate fi considerat drept un lucru banal, fiind prin excelență un obiect sacru, de tradiție mitică⁶⁶, care trebuie permanent protejat. Primirea simbolurilor puterii favorizează dispersia grației Sfântului Duh asupra persoanei regale, iar a restitui coroana devine un gest de obediență (obligatorie) față de autoritatea superioară. Dumnezeu i-a acordat privilegiul guvernării și l-a transformat într-un locțiitor al său printre oameni, iar gestul/jocul coroanei primite și apoi returnate⁶⁷ vorbește despre însăși esența raportului dintre cei doi. Suveranul creștin trebuie să respecte întru totul cuvântul lui Dumnezeu, în caz contrar, dacă se va îndepărta de la adevăratele valori și dreapta-credință, protecția divină îi va fi retrasă sau refuzată, pierzându-și atunci întreaga putere mistică delegată⁶⁸ (și legitimitatea funcției lui).

În Franța, coroana ritualică a consacrării regelui este înlocuită (după încoronarea propriu-zisă) printr-o diademă, reprezentând o coroană de dimensiuni mai mici și mai ușoară. În afara unei motivații de ordin pur lumesc, noul obiect fiind mult mai „comod” de purtat, gestul are o semnificație profundă și precisă: coroana întrebuințată în ceremonialul de consacrare a suveranului, impozantă și prețioasă, nu se învrednicește unei folosințe cotidiene, marcând, prin purtarea ei, doar ocaziile cele mai solene⁶⁹. Ca și puterea politică, coroana majestății nu este decât „împrumutată” temporar omului care deține funcția regală prin mila lui Dumnezeu: în momentul înmormântării monarhului, coroana îi este retrasă acestuia și depusă într-un sanctuar⁷⁰.

La încheierea actului de încoronare, domnul este luat de mâna stângă de către marele cancelar al Curții, postelnicul, iar de cea dreaptă de către mitropolit, pentru a fi condus la „tronul cu trei trepte”, așezat în partea laterală a bisericii. După tradiționala investire cu însemnele puterii, noul principe se întoarce la palat, unde, în sala mare a tronului⁷¹, primește jurămintele de fidelitate și este onorat de cler, nobili și

rul lui Hristos”, iar această relație particulară cu Dumnezeu impune un respect deosebit (veritabil cult) față de preceptele creștine, în Radu G. Păun, „La couronne est à Dieu. Neagoe Basarab (1512-1521) et l'image du pouvoir pénitent”, în *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Actes des colloques internationaux „L'empereur hagiographe” (13-14 mars 2000) et „Reliques et miracles” (1-2 nov. 2000) tenus au New Europe College, textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, Colegiul Noua Europă & Institut des Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine, Bucarest, 2001, pp. 203-213.

⁶⁶ Basileul Constantin Porfirogenetul consideră coroana drept obiectul prețios adus de către un arhanghel primului împărat, Constantin cel Mare, atunci când Dumnezeu a decis să-l investească pe acesta cu însemnele puterii creștine, *ibidem*, pp. 207-208.

⁶⁷ G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, p. 81.

⁶⁸ Radu G. Păun, *op. cit.*, p. 206

⁶⁹ Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne și Marie-Noël Colette, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁰ Cf. Patricia Karlyn-Hayter, „L'Adieu à l'empereur”, în *Byzantion*, LXI, 1/1991, p. 141, *apud* Radu G. Păun, *op. cit.*, p. 207; informații foarte utile găsim și la Geoffrey Koziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Cornell University Press, Ithaca-New York and London, 1992.

⁷¹ De data aceasta, este vorba de tronul real, veritabil, așezat în centrul sălii mari a palatului princiar, celălalt tron „în trei trepte” fiind rezervat exclusiv ceremoniei de încoronare la biserică.

popor⁷². Rege al Franței sau alt dinast european, împărat carolingian sau *basileus*, principe sau domn autocrat, toți sunt considerați privilegiați, prin relația specială pe care o întrețin cu divinitatea și cu reprezentanța ei terestră, Biserica. Inițiere mistico-religioasă și ritual politic, iată două acțiuni reunite în cadrul ceremoniei monarhice de sfințire și încoronare, definind destinul excepțional al suveranului creștin.

Un model de principe „ales” (nu în sensul strict al principiului electiv, ci cu adâncă semnificație religioasă de „binecuvântat”) este și voievodul Țărilor Române. Într-o scurtă analiză a identității spirituale a domnului, Virgil Cândea aduce în discuție⁷³ formula, atât de expresivă, a titulaturii princiare de cancelarie, anume mărturisirea de credință creștină: „Eu, cel întru Hristos Dumnezeu binecredinciosul și binecinstitorul și de Hristos iubitorul... Io Mircea”⁷⁴. Pe lângă faptul că este enunțată cu claritate linia tradiției bizantine, „binecredinciosul” și „binecinstitorul” nu sunt altceva decât mențiuni ale dreptei-credințe, definind ortodoxia. Titlul fundamentează, în ultimă instanță, calitatea de „iubitor de Hristos” a domnului: din iubire a făcut Dumnezeu lumea, deci iubirea este răspunsul cuviincios al omului către Creatorul său⁷⁵. În același timp cu declarația de autoritate asupra oamenilor și locurilor, în acord cu etalarea stăpânirii sale politico-teritoriale, Mircea cel Bătrân își afirmă solemn iubirea față de Hristos și Dumnezeu.

Astfel, smerenia și religiozitatea domnului sunt transpuse în planul concret al realizărilor: în viziunea lui și, cu siguranță, a societății timpului, nu este suficientă simpla proclamație de a fi creștin. Credința și vorba trebuie măsurate întotdeauna în fapte, iar acest lucru principele român l-a înțeles, prin neobositul sprijin la temeinicia vieții bisericești și mănăstirești. Iubirea de Dumnezeu, mărturisită, trebuie de asemenea împlinită, înțelesul profund creștin al identității domnești medievale fiind acum mai mult decât elocvent.

Moștenirea bizantină în Țările Române, excepțional ilustrată de către Nicolae Iorga în formula „Bizanț după Bizanț”⁷⁶, se regăsește în izvoarele și formulele diplomatice⁷⁷, în caracterul instituțiilor⁷⁸, în vestimentația de curte (folosirea timpurie

⁷² Dimitrie Cantemir a lăsat o descriere amănunțită a întregii ceremonii de investitură a domnilor (*Descrierea Moldovei*, partea secundă, cap. al III-lea), cuprinsă amănunțit în cadrul cercetării noastre.

⁷³ Virgil Cândea, „Identitatea spirituală a domnului de țară”, în *Transilvania*, Sibiu, s. n., anul XXIV (C), nr. 3-4/1994, p. 16.

⁷⁴ Chestiuni dezbătute în partea referitoare la cristalizarea simbolurilor puterii sub primii Basarabi (1310-1418) și la tradiția creștin-ortodoxă a domniei, ca suport în afirmarea politică a statului muntean; D. Onciul, „Titlul lui Mircea cel Bătrân și posesiunile lui”, în *Scrieri istorice*, II, ed. A. Sacerdoțeanu, Ed. Științifică, București, 1968.

⁷⁵ Virgil Cândea, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁶ N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1972; Nicolae-Șerban Tanașoca, *Bizanțul și românii. Eseuri, studii, articole*, Ed. Fundației Pro, București, 2003.

⁷⁷ V. documentele de cancelarie și demersurile diplomatice ale domnilor români, amintite în cadrul capitolelor anterioare.

⁷⁸ Studiul bogat documentat al lui Andrei Pippidi este de referință, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII*, Ed. Corint, București, 2001.

a capei imperiale, granața și hlamida⁷⁹), în ceremoniile și ritualurile Bisericii, în reprezentări și embleme (motivul vulturului bicefal pe steme⁸⁰), în arhitectură, în pictura religioasă (iconografică) și în multe alte domenii și aspecte ale societății românești medievale⁸¹. Continuarea tradiției imperiale bizantine, într-o formă autohtonă originală, a permis domnilor să se înconjoare de o aură de putere exemplară. Vechiul ceremonial al încoronării, liturghia și actul ungerii prințului de către înaltul mitropolit, predarea însemnelor autorității domnești (coroana, sceptrul, sabia sau buzduhanul, steagul) sunt tot atâtea elemente profund marcate de caracteristici și semnificații politico-religioase bizantine.

Desigur, este la fel de interesant să comparăm evoluția dinastiilor occidentale (ai căror reprezentanți sunt animați de o puternică voință centralizatoare) cu situația politică a Principatelor Române în Evul Mediu. Înainte ca Nicolae Alexandru și urmașii săi să-și asume titlul de *autokratôr*, după jumătatea secolului al XIV-lea, regalitatea franceză, confruntată cu tendințele de dominație ale monarhilor de Hohenstaufen și cu înclinarea papilor spre supremație, s-a pus la adăpostul unei formule politice protectoare: „*rex est imperator in suo regno*”⁸². Precum în cazul Țărilor Române, valorile și prerogativele princiare sunt utilizate pentru a pune în practică o „idee națională”, nicidecum un „plan imperial”⁸³, în maniera deprinderilor carolingiene și a ecumenismului bizantin.

La frontiera dintre Orient și Occident, a ortodoxiei cu catolicismul, acțiunile politico-militare⁸⁴ și viziunile religioase⁸⁵ ale domnilor au încercat să imprime medivalității creștin-europene o unitate și o stabilitate parțial pierdute⁸⁶. În afara societă-

⁷⁹ Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în Țările Române, secolele XIV-XVIII*, Ed. Științifică, București, 1970 și Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1971.

⁸⁰ Pentru figurile heraldice reprezentate de filigrane, v. lucrarea de excepție a lui Al. Mareș, *Filigranele hârtiei întrebuințate în Țările Române în secolul al XVI-lea*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1987.

⁸¹ Răzvan Theodorescu, *Roumains et Balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, Ed. Enciclopedică, București, 1999.

⁸² Și la Marguerite Boulet-Sautel, „Jean de Blanot et la conception du pouvoir royal au temps de Louis IX”, în *Septième Centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Les Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 57-68.

⁸³ Stelian Brezeanu, „A Byzantine Model for Political and State Structure in Southeastern Europe between the Thirteenth and the Fifteenth Centuries”, în tomul *Politics and Culture in Southeastern Europe*, Răzvan Theodorescu and Leland Conley Barrows (coord.), UNESCO-CEPES, Bucharest, 2001, p. 92; sau Idem, *Imperiul universal și monarhie națională în Europa creștină*, Ed. Meronia, București, 2005, pp. 42-51.

⁸⁴ Vezi și studiul de istorie politică și militară a lui Constantin Rezachevici, *Rolul românilor în apărarea Europei de expansiunea otomană, secolele XIV-XVI. Evoluția unui concept în contextul vremii*, Ed. Albatros, București, 2001.

⁸⁵ Dan-Horia Mazilu tratează credința drept marcă obligatorie a imaginii voievodului, în *Voievodul dincolo de sala tronului. Scene din viața privată*, Ed. Polirom, Iași, 2003, pp. 523-588.

⁸⁶ Diversele dispute occidentale pentru supremație politică și religioasă (la care se adaugă eșecul unor proiecte „comunitare”, precum cruciadele) au zdruncinat fundamentele lumii creștine medievale,

ții feudale apusene, lume debordând de diverse simboluri și ierarhii⁸⁷, permițând seniorilor să exercite o putere absolută asupra domeniilor lor, voievozii români ocupă un loc bine definit⁸⁸. Deși îndepărtate geografic, Occidentul post-barbar și Orientul post-bizantin sunt spații culturale având la bază nenumărate similarități, care se revendică atât din moștenirea politică romană, cât și din bogata tradiție spirituală a Bibliei.

Domnul, „unsul lui Dumnezeu”⁸⁹, cel care își datorează poziția și puterea „grației divine”⁹⁰, se apropie de suveranul prea-creștin al Franței prin aceeași deviză: „*Je tiens la couronne de seul Dieu et de mon épée*”⁹¹. „Datorez coroana doar lui Dumnezeu și sabiei mele”⁹². Profunde conotații mistico-religioase ale încoronării, ritual oficiat sub auspiciile favorabile ale Bisericii, au implicații politice majore: însemnele puterii subliniază atât înțietatea și demnitățile prințului, cât legitimitatea guvernării și autonomia țării. Odată cu căderea Principatelor Române sub dominația Porții, are loc și transferul de autocrație domnească în mâinile sultanului, care se transformă în actor politic principal și sursă de putere nemijlocită.

Orice încercare de constituire a unei istorii europene plenare nu se poate dispensa de comparații⁹³. Înainte de a deveni un orizont absolut al civilizației, un spațiu de referință al laicității și drepturilor omului, o lume a multiculturalității declarate, Europa a avut (și continuă să aibă) o importantă dimensiune creștină, care se circumscrie evoluției istorice globale a umanității. Această componentă unică, fundamentală din punct de vedere spiritual și identitară, definitorie pentru un întreg ciclu milenar, nu trebuie îndepărtată de modernitatea mentalităților și progresismul practicilor actuale, ci doar compatibilizată cu noile perspective și idealuri ale mileniului nostru.

Abstract: *The noun „sacre” (consecration) appears in France in the second half of the 12th century, but the verb „sacrer” (to consecrate) can be found in the vocabulary some time earlier, in the same way in which „to anoint” precedes “anointment” by more than half a century. We find the first use of the term in Guernes de Pont-Sainte-Maxence’s writing „La vie de Saint Thomas le Martyr”*

mergându-se până la disoluția acelei *respublica Christiana* și la urgența unei reforme clericale, sub amenințarea anarhiei.

⁸⁷ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion, 1997; idem, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985.

⁸⁸ N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, București, 1985; idem, *Sensul monarhiei la români*, Vălenii de Munte.

⁸⁹ „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie” abundă în mențiuni ale acestei formule excesiv ritualizate.

⁹⁰ Cf. modelului biblic al regilor (1 Corint. 15, 10); sintagma „*dei gratia*” este îndelung utilizată de către cancelaria domnească medievală.

⁹¹ Valentin Al. Georgescu, „Instituțiile statelor românești de sine-stătătoare”, în volumul *Constituirea statelor feudale românești*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1980, p. 223.

⁹² „Afară de Dumnezeu și de sabia lor nu recunoșteau pe nimeni mai puternic” („*Praeter Deum et gladium, superiorem in sua ditione agnoscebant neminem*”), *Descrierea Moldovei*, pp. 122-123.

⁹³ Al. Duju, *Histoire de la pensée et des mentalités politiques européennes*, Ed. Universității din București, 1997, text cop. 4.

(1172-1174), where it designates the episcopal ordainment; mention of a consecration with strict reference to a royal character appears at Chrétien de Troyes, the famous creator of chivalrous literature. Apart from these two meanings, the word is used with deeply and excessively religious connotations, in formulae such as „sacrement”, „derniers sacrements” or „saint sacrement” (the Holy Sacrament, the Eucharist). In brief, an entire world of sacredness craving for it, bearing testimony to a remarkable richness of meaning.

Regarding the originality of the term, „sacre” is specific to French. Those who tend to refer exactly to the consecration of a king are the French, while their neighbors, the English or the Germans generally speak about the „coronation” („coronation” or „anointment”, „die Krönung” respectively). The linguistic origin of the French word is undoubtedly a Latin one, the terms „sacrare”, „sacra” or „sacrum” being at the basis of an entire subsequent terminological evolution. Here appears the difficulty of assigning it its possible values as accurately as possible, there existing confusions as early as the level of medieval Latin vocabulary. The key-word, characterized by an exemplary dynamism, „consecration” („le sacre”) sends to the divine content of the royal nature, and its impressive linguistic shades, absolutely complementary to the first meaning, reveal an exceptional semantic universe.

The strongly formalized consecration ceremony is characteristic of medieval France; glowing and at a solemn pace, carrying an imperial gravity, the king steps into the caste of the immortal, acquiring new existential values which are due exclusively to his closeness to God. An absolute uniqueness and a transcendental unity are about to be created. The anointment act, an essential stage in the ceremony under discussion, has biblical roots; it took, however, several centuries in order for the bases of a coherent symbolic and mental construction to be laid, with the political establishment of the Christian tradition. We can talk about consecration and coronation as about a unique and authentic moment in the history of the West, bringing together most prominent personalities, taking place in most emblematic places and displaying, with a „Gregorian” grace, the highest principles and rules of the time.

The statement according to which „there is no true and legitimate king without having passed through the ritual of anointment and coronation” constitutes an extremely stimulating point of departure for any research on the broad problem of the symbolism of political power in the Middle Ages. France and the Romanian Principalities, being two areas of reference in Europe, i.e. the West and the East, offer specific evolutions and realities. It is interesting to see if regions so remote geographically, display similarities and analogies along their historical development, whether we speak about their socio-political system or we bring to discussion the religious and the cultural factor. This comparative perspective, oriented, in our case, towards the medieval institution of monarchy and the symbolism deriving from here, forms the very essence and originality of our study.

2008 – Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii. 320 ani Biblia de la București (1688). 500 de ani de la Liturghierul lui Macarie (1508)

Pr. Dr. Cristian MUNTEANU

I. Prezentarea în mod distinct a Sfintei Scripturi și a Sfintei Liturghii în viața Bisericii

Considerată cuvântul lui Dumnezeu adresat credincioșilor în vederea mântuirii, Sfânta Scriptură a ocupat un loc central în preocupările creștinilor. În paginile ei se găsesc cuvintele Mântuitorului și ale Apostolilor pe care creștinii se întreceau să le memoreze. S-a ajuns astfel, la însușirea Scripturii care marca până și formele de gândire cu care își exprimau convingerile. Ei reproduceau cuvintele Scripturii, pentru că știau că ele dau mărturie despre Hristos (*In* 5, 39) și prin ele se poate obține viața veșnică (*In* 5, 24). Aceasta fiind convingerea creștinilor nu este de mirare faptul că Scriptura și-a pus amprenta pe formele de manifestare a vieții cultice creștine.

Liturghia și cultul în general – ca forme colective prin care comunitatea creștină își manifestă adorarea față de Dumnezeu – au fost marcate într-o mare măsură de textele biblice, ca expresia cea mai adecvată de a aduce laudă și a sluji lui Dumnezeu¹.

Alături de Sfânta Tradiție, Sfânta Scriptură este cea de-a doua formă în care se păstrează Revelația supranaturală în eficiența ei, atât ca mântuire realizată obiectiv de Hristos, în urmă cu două milenii, dar și ca mântuire subiectivă, prin lucrarea actuală a lui Hristos asupra credincioșilor, ca să-i înalțe la asemănarea cu Dumnezeu². În felul acesta Scriptura nu este numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin întruparea Fiului Său pentru mântuirea noastră, ci și o carte ce ne spune ce face și ce va face Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat până la sfârșitul veacurilor pentru a ne conduce și pe noi la înviere³.

Termenul de „Scripturi” este unul din denumirile folosite deseori în Noul Testament când se face referință la ceea ce noi numim astăzi, Vechiul Testament (vezi *Mt* 21, 42; *Mc* 12; 10). Sfântul Timotei este primul care utilizează, în epistola a doua a sa, sintagma „Sfintele Scripturi” (*2 Tim* 3, 15-16). Sfintele Scripturi reprezintă pentru noi colecția acelor cărți pe care Biserica le ține de sfinte și canonice, pentru că ele sunt scrise sub inspirația Duhului Sfânt.

O altă denumire a „Scripturilor” este Biblia, termen de origine grecească provenit de la pluralul grecescului biblos-carte, adică Biblia-cărți. Acest cuvânt grecesc are la origine un toponim fenician, și anume Byblus. Byblus era unul din cele mai

¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, „Biblia în liturghia și viața spirituală ortodoxă”, *Mitropolia Banului*, nr. 1-3, 1979, p. 31.

² Boris Bobrisky, *Taina Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 53.

³ *Ibidem*, p. 55.

importante porturi feniciene, deoarece pe aici se realizau mare parte dintre schimburile comerciale ale Egiptului. Din Egipt se importa materialul cel mai des folosit în antichitate pentru scris – papyrusul. Așadar, Biblia înseamnă de fapt „cărți”. Aceasta este denumirea sub care e consemnată Scriptura în Epistola a II-a Clementină, document creștin de limbă greacă din jurul anului 150 d. Hr. Autorul acestei epistole spune: „atât cărțile cât și Apostolii mărturisesc că Biserica [...] a existat încă dintru început” (II Clement 14; 2)⁴.

Cât privește canonul biblic, Sfânta Scriptură se compune din 66 de cărți: 39 ale Vechiului Testament și 27 ale Noului Testament. Atât pe lângă cărțile din Vechiul Testament, cât și pe lângă cele ale Noului Testament au luat naștere unele cărți „apocrife” care au fost ținute „ascunse”. Totuși, o parte din cele vechi - testamentare au pătruns în canonul biblic, unde sunt menținute până astăzi. Alături de ele s-a păstrat și o altă categorie de cărți ale Vechiului Testament, pe care Părinții bisericești le-au categorisit drept „bune de citit”. În această privință este bine să ne amintim că există o deosebire între „canonul palestinian” și cel „alexandrin”. Cel dintâi cuprinde numai cărțile „canonice”, cel de-al doilea le cuprinde și pe celelalte, numite de Sfinții Părinți „bune de citit” și apocrife. Biserica Ortodoxă și-a precizat poziția față de această problemă la sinodul de la Laodiceea (can. 59 și 60), în care se oprește citirea cărților necanonice și se dă lista canonului „palestinian”. Dintre părinții care au luat această atitudine amintim pe Sf. Atanasie cel Mare, care, în epistola sa festivă, precizează că despre cărțile apocrife să nu se facă nicidecum amintire, iar celelalte sunt împărțite de el în două categorii: cele inspirate și cele bune de citit (anaghi-noscomena). Sf. Ioan Damaschin le recomandă exclusiv pe cele canonice. Despre unele „bune de citit”, ca înțelepciunea lui Solomon, el spune că nu sunt cuprinse în canon și nu stăteau în chivot. Cu toate acestea, Biserica Apuseană, întemeindu-se pe autoritatea Fericitului Augustin, care a determinat sinoadele de la Hippone (393) și Cartagina (397 și 419) să ia o atitudine favorabilă cărților canonice, le-a primit și pe acestea. În traduceri oficiale ortodoxe nu se face totdeauna separație categorică între cărțile canonice și cele necanonice. Cât privește cărțile canonice și cele apocrife, situația este clară, fiindcă în timp ce primele sunt recunoscute, celelalte sunt respinse. Cărțile bune de citit nu sunt cu totul lipsite de autoritate⁵. De aici înainte, Sfânta Scriptură va fi, așa cum o cunoaștem și noi astăzi, colecția cărților din Vechiul și Noul Testament, pe care Sfânta Biserică le ține de sfinte și canonice, pentru că ele sunt scrise sub inspirația Duhului Sfânt și cuprind cuvântul lui Dumnezeu dat prin profeți și prin Iisus Hristos și transmis de Apostoli.

Fidelitatea Bisericii Ortodoxe față de Scriptură s-a manifestat prin faptul că învățăturile ei fundamentale de credință se întemeiază pe Sfânta Scriptură.

⁴ Constantin Jinga, *Fișe de inițiere în lectura Vechiului Testament*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000, pp.7-8; vezi pe larg *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* a distinsului Pr. Prof. Dr. John Breck, Editura Patmos, Cluj, 2003.

⁵ N. Chițescu, I. Petreună, I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1958, p. 171.

Sfânta Scriptură are un mare rol în viața Bisericii, fiindcă înnoiește mereu viața ei în Hristos, prin Duhul Sfânt, și o ferește de erori. Îndată ce se trece de litera Scripturii și de citirea ei formală se descoperă adâncă bogăție spirituală a lui Hristos în Duhul Sfânt⁶.

Biserica este cea care păstrează și explică Scriptura. Biserica este darul lui Dumnezeu, un dar fructificat de Biserică. Biblia este darul lui Dumnezeu, ca mărturie a legământului Său nu numai cu un individ singuratic, ci cu Biserica.

Este dar al Duhului Sfânt, care a inspirat pe Sfinții autori și i-a păzit de rătăcire⁷.

În viziunea ortodoxă Biblia a fost încredințată Bisericii, aceasta fiind depozitara, păstrătoarea și păzitoarea infailibilă a Bibliei. Este totodată și tâlcuitoarea fără de greșală, prin magisteriul ei, a textelor inspirate ale Vechiului și Noului Testament. Biserica precedă în timp Biblia. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au afirmat cu claritate faptul că Biblia este un bun al Bisericii, zestrea ei dumnezeiască și că Biserica singură deține regula interpretării ei corecte, pentru că ea este „stâlp și temelie a adevărului” (1 Tim 3, 15). În acest sens Sfântul Irineu afirmă că „În afara Bisericii, Scripturile sunt de neînțeles și scandaloase” (Adv. Haeres. I, IX, 4). De asemenea Tertulian, în „De Praescriptione haereticorum”, a demonstrat că Scriptura este bunul Bisericii, primit de la apostoli, bun de care ereticii n-au dreptul să se folosească, pentru că s-au rupt de Biserică și ca atare nu pot moșteni bunurile spirituale ale acesteia⁸.

Biserica își are originea directă în lucrarea apostolilor, călăuzită și însuflețită de Duhul Sfânt în prima aplicare a Revelației și a Tradiției apostolice. Ea nu a luat ființă prin mijlocirea Scripturii, ci Scriptura a luat naștere în sânul Bisericii și spre folosul ei. Scriptura nu se naște odată cu Biserica, ci ulterior, în Biserică, fiindcă Biserica dă garanție de la început despre Scriptură ca parte a Tradiției apostolice, a unei părți a Revelației, cu scopul de a hrăni Biserica din Hristos și a o menține în Hristos cel autentic și integral transmis prin întreaga Tradiție⁹. Scriptura a permis Bisericii să rămână pe calea drepte credințe ferind-o de erori, iar Biserica a păzit Scriptura de imixtiunea „apocrifelor”, ca să rămână expresie nepătată a Revelației dumnezeiești, care are în centrul ei pe Iisus Hristos, mereu prezent în viața Bisericii ca persoană teandrică. Între Biserică și Scriptură există o legătură reciprocă: Biserica ocrotește Scriptura iar Scriptura hrănește Biserica, fiindcă ambele sunt garanția prezenței lui Hristos în viața Bisericii¹⁰.

Ca și Biserica, Sfânta Scriptură este – într-un anumit mod și într-o anumită măsură – o continuare dinamică a întrupării, în sensul că ne comunică nouă, credincio-

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, pp. 61-63.

⁷ Vasile Coman, Episcopul Oradiei, „Însemnătatea Sfintei Scripturi și a Tradiției în cultul Bisericii Ortodoxe”, în vol. *Scrieri de Teologie Liturgică și Pastorală*, Oradea, 1993, p. 199.

⁸ Vezi pe larg Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Câteva repere pentru o lectură ortodoxă a Bibliei*, în vol. *Patristică și actualitate*, Editura Andreiană, Sibiu, 2008, p. 79.

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 67.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.* p. 66; Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, „Sfânta Scriptură și folosul citirii ei”, *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3, 1973, pp. 7-9 și idem, „Întruparea ca Revelație”, *Orthodoxia*, 1970, p. 526.

șilor creștini, Adevărul mântuitor (descoperit în chip real în și prin Cuvântul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos) la nivelul și în modul uman, cu singura deosebire că – de data aceasta – comunicarea acestui adevăr nu se face în forma cuvântului omenesc rostit, ci în forma cuvântului omenesc transpus în scris.

Cultul Bisericii Ortodoxe exprimă nivelul la care Scriptura a pătruns în viața spirituală a credincioșilor. Icoanele, imnele, cântările religioase, onomastica, folclorul religios sunt o dovadă că trăirea cuvântului lui Dumnezeu și-a pus amprenta pe viața cotidiană a credincioșilor, indicând intensitatea la care acesta e contemplat.

De aceea noi suntem chemați să realizăm și să conștientizăm adevărul Cultului Ortodox care actualizează și permanentizează relatarea scripturistică raportată la viața Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Relatarea biblică și istorică a Mântuitorului constituie, de fapt, realitatea cultică, euharistică a Lui, iar taina Sfintei Euharistii este o „capodoperă a iubirii, a milei și a atotputerniciei divine”¹¹. Centrul cultului liturgic al Bisericii este recunoscut în mod covârșitor ca fiind Euharistia. Trupul istoric al lui Iisus Hristos, așa cum a trăit, a murit și a înviat, cum strălucește preamărit la dreapta Tatălui, se găsește în mod real pe Sfânta Masă și se oferă credincioșilor ca fiind Cina cea de Taină¹².

Sfânta Liturghie este artera principală a cultului ortodox. În ea se continuă lucrarea mântuirii oamenilor prin jertfa și taina euharistică¹³.

Sfânta Liturghie constituie o recapitulare a întregii iconomii a mântuirii, centrul cultului ortodox, în care credinciosul trăiește întruparea, patima, învierea și înălțarea Domnului. În Sf. Liturghie trecutul se trăiește ca prezent, iar viitorul se gustă ca anticipare. În mod paradoxal, liturghia nu cunoaște trecut și viitor, ci în cadrul ei totul devine, prin puterea Duhului Sfânt, un prezent continuu, în care credincioșii trăiesc în comuniune cu Hristos. Sfânta Euharistie celebrată în cadrul liturghiei, oferă credincioșilor posibilitatea de a trăi în Hristos și a realiza cu El comuniunea care stă la baza vieții spirituale a Bisericii.

Părintele Alexandre Schmemmann explică în câteva cuvinte Liturghia ca taină: „începe cu pregătirea Sfintelor Daruri și cu *adunarea* în Biserică. După adunare urmează *intrarea* (vohodul) și buna-vestire a Cuvântului lui Dumnezeu, după care urmează *aducerea*, adică punerea darurilor euharistice pe Sfânta Masă. După *sărutarea păcii* și mărturisirea credinței, începe anaforaua: înălțarea darurilor în rugăciunea de mulțumire și de aducere-aminte. Anaforaua culminează cu *epicleza*, adică rugăciunea ca Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt și să arate pâinea și vinul aducerii noastre ca Trup și Sânge ale lui Hristos și să ne învrednicească pe noi să ne împărtășim cu ele”¹⁴.

¹¹ Nicolae Popoviciu, *Epicleza Euharistică* (teză de doctorat), Editura Librăriei Arhidiecezane, Sibiu, 1933, p. 1.

¹² Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 93.

¹³ Vasile Coman, *op. cit.*, p. 203.; vezi mai pe larg în *Învățătură de Credință creștină ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2000, p. 241 ș.u.

¹⁴ Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărtășiei*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 220.

Prin liturghie sunt actualizate momentele mântuirii, ele ne devin contemporane iar prin Euharistie ni se oferă posibilitatea de a lua parte la viața în Hristos. Participarea la această viață hristică aduce o schimbare, o transformare a vieții credinciosului. Coordonatele spirituale ale liturghiei euharistice, în care credinciosul se încadrează, îl ajută să-și modeleze viața după „statura bărbatului desăvârșit” care este Hristos (Ef 4, 13).

Prin Sfânta Liturghie credincioșii participă la moartea lui Hristos, totodată ei sunt și martorii învierii Sale, din roadele căreia se împartășesc. Angajarea în viața spirituală a Bisericii înseamnă moartea împreună cu Hristos și învierea pentru o viață nouă alături de El. Liturghia oferă în modul cel mai sublim posibilitatea învierii în Hristos, căci ea este viața Bisericii în Hristos, fiind expresia cea mai fericită a doxologiei pe care Biserica o aduce lui Dumnezeu întreit în persoană. Liturghia este o teofanie, o manifestare a măririi lui Dumnezeu treimic, care atinge punctul culminant în jertfa Fiului și pe care credincioșii o întâmpină printr-o adevărată doxologie susținută de puterea lucrătoare a harului Duhului Sfânt¹⁵.

Liturghia și întreaga ei spiritualitate nu este doar o actualizare a unor evenimente trecute, pe care puterea tainică a Duhului Sfânt ni le face contemporane, ci ea constituie în același timp o anticipare a celor viitoare. Ea este invitație pentru a intra în comuniune cu Hristos, o chemare pentru a parcurge drumul împreună, o reeditare spirituală a călătoriei celor doi ucenici – Luca și Cleopa – spre Emaus. Prin Liturghie, credincioșii devin „pietre vii ale casei Domnului” (1 Ptr 2, 5), iar comunitatea credincioșilor întruchiează imaginea autentică a împărăției lui Dumnezeu.

Memorialul sau cultul Euharistic redă întreaga economie a mântuirii neamului omenesc, mergând chiar dincolo de întrupare. Sensul Sfintei Liturghii este unul totalitar, deoarece întreaga istorie trecută, prezentă și viitoare este în ea. Sfânta Liturghie ne reamintește de creația lumii, de cădere, de întruparea Domnului, de patimile, moartea și Învierea Lui, de Sfânta Înălțare și de focul pogorător și întemeietor al Duhului. Recapitulând întreaga istorie, Liturghia ne deschide spre eshaton, făcându-ne din fii vremelnici ai istoriei, fii nemuritori ai Împărăției veșnice deja începute. Eshatologia este gustată în Euharistie iar Sfânta Euharistie arvunește plinătatea împărăției ce va să vină¹⁶.

Viața în Dumnezeuiasca Liturghie e o stingere conștientă și totală, de aceea e și o îmbrățișare a unei taine ce ne depășește. E osteneală și odihnă. E moarte și viață. Vii de la neexistență la existență. Crezi că există Dumnezeu pentru că te ține în mâinile Sale vii. Te creează, te modelează. El ne-a adus de la neființă la ființă și continuă să ne aducă, pentru că darul Harului Său e un eveniment mai important și o minune mai mare decât actul inițial al aducerii lucrurilor din neființă la ființă.

¹⁵ Vezi pe larg Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab „Liturghia după liturghie – o aspirație și un stil de viață creștină”, *Mitropolia Banatului*, nr. 7-9, 1979, p. 522, vezi și Ion Bria, „The Liturgy after the Liturgy”, în *International Review of Mission*, January, 1978, pp. 86-90.

¹⁶ Drd. Stelian Gomboș, „Despre spiritualitatea și sacralitatea euharistică în timpurile noastre”, în vol. „Ale Tale dintru ale Tale”, *Prinos de cinstitie adus Î.P.S. Dr. Laurențiu Sreza la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, pp 382-383.

De aceea când spunem teologie liturgică înțelegem întruparea teologiei. Și acest lucru îl vedem limpede în celebrarea Euharistiei.

Cât de adevărată este dumnezeiasca Liturghie ne-o descoperă însăși natura vieții duhovnicești: „inima frântă și smerită Dumnezeu n-o va urgisi” (Ps 50, 11). Când cineva lasă toate în seama lui Dumnezeu ajungând la o zdrobire a inimii și la o smerenie desăvârșite, primește atunci prin funcționarea naturală a legilor duhovnicești harul lui Dumnezeu.

Și în Dumnezeiasca Liturghie, după toată anafora euharistică și oferirea lui Dumnezeu a toate și pentru toate, cerem, ne rugăm și implorăm să vină peste noi Duhul Sfânt. Același Duh de viață organizează, modelează și definește liturghia euharistică articularea existenței noastre omenești.

În Dumnezeiasca Liturghie găsim harul, viața și bucuria ce se împarte tăiată în bucăți, dar nu împărțește ci unește, care se împărtășește și se mănâncă și totuși nu se consumă, ci încorporează și sfințește¹⁷.

În Dumnezeiasca Liturghie învățăm, de fapt, să iubim.

Credincioșii nu urmăresc ca niște spectatori sau auditori ceva care îi emoționează mai mult sau mai puțin. La Dumnezeiasca Liturghie credincioșii participă. Misterul se celebrează în fiecare credincios și în toată comunitatea liturgică. Nu-l vedem pe Hristos în afară, ci-l întâlnim înăuntrul nostru. Hristos ia chip în noi. Credincioșii devin hristoși după har¹⁸.

De aceea părintele André Scrima, în cursul său intitulat „Omul renăscut din Duh în viața liturgică”, avea să afirme: „De la pogorârea Sa, de când Duhul se află în această lume, îl cunoaștem pe Dumnezeu în mod liturgic, nu îl cunoaștem sub nici un alt chip”¹⁹. Pentru părintele André, Liturghia e o meditație teologică în act, înaintare efectivă în sensurile care ne leagă de Cel ce este celebrat, participare la misterul lui. Liturghia este efectiv lucrare a Duhului așa cum Duhul însuși este darul, harul, energia Liturghiei.

II. Sfânta Scriptură în cadrul Sfintei Liturghii, ca text și venerație

Evenimentele de la întrupare până la înălțare și Cincizecime aduc în lume Biserica ca o comunitate liturgică cu o conștiință și articulare treimică în unitatea ei.

De la începuturi și până astăzi o găsim strânsă în jurul Mesei Domnului „Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în comuniune, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (FA 2, 42).

Aici, în adunarea (sinaxa) ei liturgică, se găsește izvorul vieții, centrul ei. De aici decurge învățătura nouă, harul ei sfințitor și modul în care ea se conduce.

Această nouă familie – Trup al lui Hristos și comuniune a Duhului Sfânt – a scris Evanghelia, care nu este o expunere sistematică a învățăturii creștine, tocmai

¹⁷ Vezi pe larg ideea la Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, pp. 61-62, 76.

¹⁸ *Ibidem*, p. 77.

¹⁹ Vezi pe larg tema la André Scrima, *Biserica Liturgică*, Editura Humanitas București, 2005, p. 25.

pentru că nu e vorba de o doctrină. Iisus n-a lăsat un nou sistem filosofic, nici n-a întemeiat o simplă religie. El a lăsat Trupul Lui și a trimis pe Duhul Său. Iar Evangheliile sunt fragmente de bază din viața lui Iisus și din experiența noii comunități în Hristos.

Putem spune că Evanghelia e o carte „privată”. Ea aparține Bisericii care are o misiune pancosmică. Sau, altfel spus, în afara Bisericii Evanghelia este o carte pecețluită și de neînțeles. Caracteristică e așezarea ei pe Sfânta Masă a Bisericii Ortodoxe în care se celebrează Evanghelia²⁰.

„Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit întru noi” (*In* 1, 14). Acest lucru constituie baza și noua bucurie a Bisericii. De atunci cultul sau „slujba” Ei „cuvântătoare” este teologie. Și teologia devine celebrare sau „lucrare sfântă”, o propovăduire a vieții Bisericii, cu scopul de a încorpora întreaga fire rațională a oamenilor în „îndumnezeirea străină”²¹.

Liturghia ortodoxă, prin natura ei, este o anunțare continuă a cuvântului lui Dumnezeu, căci fiecare act liturgic, toate simbolurile și lecturile ne conduc la Scriptură, care mărturisește întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc. Participarea la Liturghie înseamnă, pe lângă reactualizarea jertfei Mântuitorului ca punct central al ei, o ascultare atentă a proclamării cuvântului lui Dumnezeu și, de asemenea, o propovăduire a acestuia.

Citind cu atenție din paginile Noului Testament vom întâlni primele elemente ale cultului și ale Liturghiei. Creștinii primelor veacuri frecventau cu regularitate cultul în cadrul Templului din Ierusalim (*FA* 5, 42) și se reîntâlneau apoi acasă „unde frângeau pâinea și luau împreună hrana cu bucurie și întru curăția inimii” (*FA* 2, 46). În jurul frângerii pâinii, a Euharistiei pe care creștinii o serbau întru pomenirea Domnului (*I Co* 11, 24), s-a dezvoltat apoi Liturghia și cultul creștin. Modest la început, cultul cuprindea lecturi biblice, cântări de psalmi, rugăciuni și imne de inspirație biblică. La aceste elemente primare, pietatea creștină a adăugat de-a lungul timpului noi forme de manifestare cultică până ce s-a ajuns la consacrarea actuală a Liturghiei ortodoxe.

Citirea Bibliei în decursul săvârșirii cultului primilor creștini își are începutul în slujbele de la Sinagogă. Aceste lecturi s-au continuat în baza unei „eredități liturgice”, precum aflăm în Faptele Apostolilor: „Căci cei ce locuiesc în Ierusalim și mai marii lor, necunoscându-L și osândindu-L, au împlinit glasurile proorocilor, care se citesc în fiecare sâmbătă” (*FA* 13, 27).

Descoperirea dumnezeiască este un act al bunătății lui Dumnezeu la care omul a răspuns printr-un omagiu suprem, consemnând în scris în Scriptură – sub inspirație divină – ceea ce Dumnezeu a binevoit să-i comunice. De aceea ori de câte ori el dorea să înalțe o rugăciune către cel Atotputernic apela la Sfânta Scriptură ca la o

²⁰ *Ibidem*, p. 26.

²¹ Arhimandritul Vasilios, *op. cit.*, pp. 99-120. Vezi și Vasile, Episcopul Oradiei, „Însemnătatea Sfintei Liturghii în viața credincioșilor”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-5, 1976, p. 181.

formă consacrată în care căuta sprijin pentru neputința lui duhovnicească. Textele biblice l-au ajutat să-și exprime gândurile, imaginile, expresiile descoperite în Scripturi fiind considerate culmi spirituale la care s-a ridicat gândirea omenească²².

Sfânta Scriptură ocupă locul central în Sfânta Liturghie, textele biblice constituind elementul cel mai vechi al ei. Lecturile din Vechiul și Noul Testament, numeroase la început, au fost restrânse astăzi în cadrul Liturghiei la citiri din Noul Testament, Vechiul fiind prezentat doar prin texte rostite înaintea citirii Apostolului, în versete amintite la Proscomidie și în rugăciunile și cântările liturgice. Paul Evdokimov afirmă că Liturghia cuprinde 98 de citate veterotestamentare și 114 din Noul Testament²³. Noul Testament se citește, cu excepția Apocalipsei și a Epistolei către Filimon, în întregime. Pericopele liturgice sunt repartizate în „Evangelii” și „Apostole” după o ordine stabilită, astfel încât, în decursul unui an, credincioșii au posibilitatea să ia parte la celebrarea liturgică a tuturor evenimentelor biblice legate, în special, de istoria mântuirii și de persoana Mântuitorului²⁴.

Faptul că Vechiul Testament a fost redus în cadrul citirilor liturgice îl face pe părintele Schmemmann să afirme că aceasta a dus la recunoașterea Scripturii prin dezobișnuința de a socoti Scriptura ca izvor principal și cu adevărat mântuitor al credinței și al vieții. În Biserica noastră – spune părintele Schmemmann – „acatistul” e mult mai popular decât Sfânta Scriptură. Toată slujirea este construită pe bază biblică și, de aceea, necunoașterea Scripturii duce la necunoașterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de interesul cel adevărat al „legii rugăciunii”²⁵.

În afară de lecturile consacrate, textul Liturghiei Ortodoxe cuprinde la tot pasul referințe, citate și imagini biblice. Expresiile și cuvintele ce aparțin textului biblic sunt încadrate în rugăciunile și actele liturgice. Limbajul liturgic este cel pe care îl găsim în Scriptură, fiind o dovadă a măsurii la care creștinii s-au silit să-și însușească textul inspirat și au dorit ca acesta să fie prezent în serviciul lor religios cel mai important. De fapt, repetând cuvintele Scripturii, prin rugăciunile și imnele liturgice creștinul ortodox își mărturisește unitatea de credință cu înaintașii, serviciul divin devenind o propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu și o dovadă vie a contemporaneității lui. Repetarea acestor texte este mărturia noastră față de Scriptura mereu actuală, care n-a încetat să reprezinte pentru noi cuvântul cel viu, cuvântul ce ne conduce la Hristos.

Scopul acestor lecturi biblice în cadrul Liturghiei era de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu, de a face cunoscute credincioșilor evenimentele principale din istoria mântuirii și de a-i pregăti pentru primirea Sfintelor Taine. Pregătirea presupunea transpunerea participanților în mijlocul evenimentelor ce se vesteau prin psalmi și

²² Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, „Biblia în Liturghia...”, pp. 32-33.

²³ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1956, p. 241; vezi și M. Basarab, „Vechiul Testament în liturghiile ortodoxe”, *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1961.

²⁴ Vezi pe larg explicații la Vasile Coman, „Însemnătatea Sfintei Scripturi și a Tradiției în cultul Bisericii Ortodoxe”, p. 203, sau Mircea Basarab, „Biblia în Liturghia...”, p. 32.

²⁵ Pr. Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 79.

lecturi. Nicolae Cabasila, referindu-se la scopul lecturilor biblice, în lucrarea sa: „Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii”, avea să afirme: „Citirea din Sfânta Scriptură, care ne învaţă atât bunătatea şi iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cât şi dreptatea şi judecata Lui, sădeşte şi aprinde în sufletele noastre nu numai iubirea, ci şi teama de El, făcându-ne astfel mai zeloşi întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc îmbunătăţesc sufletul şi apropiere de Dumnezeu atât pe preot cât şi pe credincioşi, făcând şi pe unul, cât şi pe ceilalţi destoinici pentru primirea şi păstrarea cinstitelor daruri”²⁶.

III. Sfânta Scriptură în compunerea textelor liturgice

În timpul Sfintei Liturghii preotul săvârşeşte după un ritual bine cunoscut o serie de acte şi gesturi a căror semnificaţie profundă se găseşte în Sfânta Scriptură. Ritualul săvârşirii Liturghiei presupune cunoaşterea şi însuşirea simbolică a fiecărei mişcări liturgice care completează pe această cale propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Scriptură. Simbolurile reactualizează gesturi şi acţiuni din viaţa Mântuitorului, uşurând creştinilor o apropiere cât mai reală de evenimentele desfăşurate în istoria mântuirii. Prin intermediul simbolurilor pătrundem în lumea plină de taină a Bibliei şi cu ajutorul lor transmitem peste timp realităţi mereu actuale, reuşind prin intermediul credinţei, să ne transpunem ca martori ai Patimii şi Învierii Domnului²⁷.

Începând cu Doxologia Mare, întâlnim în săvârşirea Sfintei Liturghii o mulţime de locuri în care textele scripturistice se întrepătrund cu rugăciuni şi imne religioase. Vom aminti câteva dintre ele:

„Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bună învoire” (Lc 2, 14). „În toate zilele te voi binecuvânta” (Ps 144, 2), „Binecuvântat eşti, Doamne” (Ps 118, 2), „Doamne, scăpare Te-ai făcut nouă din neam în neam” (Ps 40, 4), „Că la Tine este izvorul vieţii” (Ps 35, 9).

În săvârşirea Proskomidiei întâlnim multe texte biblice din Vechiul şi Noul Testament.

La rugăciunea de intrare în altar, preotul rosteşte cuvintele biblice: „Intra-voi în casa Ta, închina-mă-voi în biserica Ta cea sfântă, întru frica Ta, Doamne povăţuieşte-mă întru dreptatea Ta, pentru vrăjmaşii mei, îndreptează înaintea Ta calea mea” (Ps 5, 7-8).

Rugăciunile de îmbrăcare a veşmintelor liturgice sunt însoţite de texte biblice: stiharul (Isaia 61,10), mânecuta dreaptă (Ps 117, 15-16), mânecuta stângă (Ps 118, 73), epitrahilul (Ps 132, 2), brăul (Ps 17, 35-36), bederniţa (Ps 44, 4-6), felonul (Ps 131, 9), spălarea mâinilor (Ps 25, 6-12).

La Proskomidie se folosesc versete din profeţi după cum urmează: la scoaterea Sfântului Agneţ: „Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus. Şi ca o oaie fără de glas împotriva celui ce o tunde aşa nu şi-a deschis gura sa. Întru smerenia Lui, jude-

²⁶ Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii*, Editura Arhiepiscopiei Bucureştilor, 1992, p. 62.

²⁷ Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972, p. 167-168; vezi şi Preot prof. dr. Spiridon Cădea, „Citirea sau lecturile în cadrul Sfintei Liturghii”, *Mitropoliei Banatului*, nr.10-12, 1965, pp.747-751.

cata Lui, s-a ridicat. Iar neamul lui cine-L va spune? Că s-a luat de pe pământ viața lui” (Is 53, 7-8).

La împungerea Sfântului Agneț: „Și unul din ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă, și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturia Lui” (In 19, 34-35).

La scoaterea miridei pentru Născătoarea de Dumnezeu: „De față a stat Împărăteasa, de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și preainfrumusețată” (Ps 44, 11).

La punerea steluței pe Sfântul Disc: „Și venind steaua a stat deasupra unde era Pruncul” (Mt 22, 9). La tămădirea Sfântului Altar și a întregii biserici (Ps 50, 1-20).

Liturghia catehumenilor începe cu cântarea îngerilor din noaptea Nașterii Domnului: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, întru oameni bună învoire” (Lc 2, 14). Tot în această parte a Liturghiei se rostesc, înainte de lecturile biblice și înaintea Vohodului mic, Feririle (Mt 5, 3-12). Înainte de rostirea lor se cântă Antifonul I „Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui” (Ps 102, 1-22) și Antifonul II (Ps 145), în locul căruia în prezent se cântă „Unule născut”.

În structura Liturghiei Sfântului In Gură de Aur și a Sfântului Vasile au figurat până în secolul al VII-lea și pericope din Vechiul Testament. Pe vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul se făcea amintire de ele. Nu se știe când au încetat aceste lecturi rămânând până în ziua de azi în Liturghie numai versete din Psalmi.

Citirea Vechiului Testament se întâlnește numai în Liturghia darurilor mai înainte sfințite, care e împreună cu Vecernia.

La sărbătorile împărătești în locul Trisaghionului se cântă imnul paulin „Câți în Hristos v-ați îmbrăcat” (Ga 1, 3, 27).

Prin rugăciuni și cântări al căror conținut constituie un adevărat mozaic de citate și referiri biblice, credincioșii sunt conduși, prin mărturisirea credinței, spre punctul culminant al Sfintei Liturghii: prefacerea, prin invocarea Duhului Sfânt, a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului. Pentru acest moment culminant ei au fost pregătiți prin lecturi biblice, imne, rugăciuni și simboluri de inspirație biblică. Credinciosul ortodox devine în cadrul Liturghiei martor real al istoriei mântuirii, la care ia parte din plin, pentru ca să ajungă prin împărtășire la unirea deplină cu Hristos, să devină hristosfor²⁸.

Textul biblic cel mai însemnat care se află în structura Liturghiei îl întâlnim în partea centrală a Liturghiei credincioșilor când se reproduc înseși cuvintele pe care le-a rostit Hristos la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu; și luând paharul, mulțumind le-a dat și a zis lor: Acesta este Sângele Meu, al legii celei noi, care pentru mulți se varsă” (Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-27).

De acum textele liturgice nu se mai opresc la caracterul lor didactic, ci devin temei și justificare a epiclezei pentru că, aici, Cuvântul lui Dumnezeu introduce

²⁸ Ibidem, p. 210; vezi și Pr. Prof. Spiridon Cădea, „Cultul creștin și unitatea Bisericii lui Iisus Hristos”, *Ortodoxia*, nr. 3-4, 1963, p. 475 și urm.

însăși Taina. Aducându-ne aminte de cuvintele pe care Hristos le-a rostit la Cina cea de Taină, de toate cele săvârșite acolo, ca să împlinim porunca de atunci primim îndrăzneală să chemăm, în numele lui Hristos și cu puterea Lui, pe Duhul Sfânt ca să sfințească darurile de pe Sfânta Masă și să le prefacă în însuși Trupul și Sângele Domnului.

Cuvântul s-a unit cu Puterea Duhului lui Hristos și ca rezultat avem pe Sfânta Masă însuși Trupul și Sângele Domnului²⁹. Jertfa are caracter de preamărire a lui Dumnezeu, pe baza cuvintelor lui Iisus în rugăciunea din urmă: „Părinte, acum a venit ceasul! Preamărește pe Fiul Tău ca și Fiul să Te preamărească” (*In.* 17,1); are caracter de mulțumire și binecuvântare: „Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Duh Sfânt și pe nici unul din noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință.

Această idee își găsește argumentul scripturistic în rugăciunea lui Iisus „ca toți să fie una” sau în învățătura despre „recapitularea” tuturor în Hristos a Sfântului Apostol Pavel (Epistolele către Efeseni și Coloseni).

În continuarea acestei idei de unire a tuturor în Hristos, a celor cerești cu cele pământești, urmează în desfășurarea Liturghiei, imnul serafimilor, cu temei scripturistic în Vechiul și Noul Testament: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Ta, Osana întru cei de sus! Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului”.

Acest imn se compune din două părți: o parte de la profetul Isaia (6, 3) în care redă cântarea îngerilor înaintea tronului dumnezeiesc și partea a doua care cuprinde cântarea cu care a fost întâmpinat Iisus la intrarea în Ierusalim (*Ps* 17, 24-26 și *Mt* 21, 9).

În partea din urmă a Liturghiei credincioșilor este rânduit să se citească rugăciunea „Tatăl nostru”, rugăciune ce a ieșit de pe buzele Mântuitorului, ca răspuns la rugămintea apostolilor de a-i învăța să se roage (*Mt.* 6, 9-13). Rugăciunea Domnească a intrat de la început în cultul creștin și aproape că nu este Părinte bisericesc care să nu facă referire la ea și să n-o comenteze în contextul Sfintei Liturghii.

Între formulele de la sfârșitul Liturghiei se mai află versetul 7 din Psalmul 56, rostit de preot când duce Sfintele Daruri de pe Sfânta Masă la Proscomidiar: „Înalțate peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta”, precum și cântarea „Fie numele Domnului binecuvântat de acum și până-n veac”, ce se cântă de trei ori (*Ps* 112, 2).

De asemenea multe prochimene, dinainte de citirea lecturilor biblice, care sunt luate din psalmi, binecuvântări cum ar fi: „Pace vouă!”, „Pace tuturor!”, sau cuvinte

²⁹ Vezi pe larg la pr. Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, în special capitolul *Taina Duhului Sfânt*, pp. 226 și urm.; vezi și Vasile Coman, *Însemnătatea Sfintei Scripturi și a Tradiției în cultul Bisericii ortodoxe*, pp. 211-213; vezi și Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgia generală*, EIBMBOR, București, 1993, p. 698 ș.u.

Pauline de salut: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți.” (1 Cor 13, 13), sunt tot atâtea dovezi despre locul și însemnătatea Sfintei Scripturi în cultul Bisericii Ortodoxe. Textele biblice se întrepătrund cu imnele liturgice anticipând împărăția lui Hristos în mod deplin în „veacul ce va să fie”.

IV. Conexiunea dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie în cultul Bisericii Ortodoxe, în general, și în cadrul B.O.R., în special

În cultul Bisericii Ortodoxe Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie ocupă un loc central în măsura în care, prin cult, Sfânta Scriptură devine hrană pentru credincioși și îi pregătește pentru unirea cu Hristos în Taina Euharistiei. De aceea Biserica Ortodoxă nu concepe un adevărat cult fără existența Sfintei Scripturi dar nici o propovăduire biblică fără apropierea credincioșilor de taina liturgică.

Sfânta Scriptură și cultul se întâlnesc în conținutul și finalitatea edificatoare a lor, căci scopul revelației divine unitare a Bibliei și a Cultului este îndumnezeirea omului în Hristos, hristificarea lui: „Hristos al Evangheliei și Hristos al Euharistiei sunt Unul și Același Hristos, Dumnezeu, Omul, Iisus Hristos”³⁰. Liturghia își are început în Evanghelie, iar Evanghelia își continuă dinamica transfiguratoare în Sfânta Liturghie. Împărăția anunțată la începutul Sfintei Liturghii este aceeași cu Împărăția a cărei dimineață este vestită de „Îngerul Domnului” prin cuvintele: „pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția Cerurilor” (Mt 3, 2). Liturghia Cuvântului și Liturghia Euharistică ori Liturghia catehumenilor și a credincioșilor continuă cultic unitatea interioară dintre Cuvânt și Taină. Cina pregătită pentru noi în cadrul Sfintei Liturghii este atât a Cuvântului lui Dumnezeu, cât și a Trupului Domnului. După Slăvita Sa Înviere, Mântuitorul, mergând spre Emaus cu ucenicii Săi, le-a explicat Scripturile, apoi, la masă, „a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și le-a dat-o” (Lc 24, 13-35).

Putem spune că împărtășirea cu Cuvântul este indispensabilă împărtășirii cu Trupul, deoarece prin ascultarea Cuvântului se naște în noi „crezul” ca prolog al Tainei. Fără afirmarea credinței nu este posibilă participarea la Tainele Bisericii în iconomia Liturghiei; crezul niceo-constantinopolitan precede împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, ajungându-se de la comunicare la cuminecare, căci, de asemenea, înainte de împărtășirea propriu-zisă rostim o altă mărturisire: „Cred, Doamne, și mărturisesc căci Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu, Care ai venit în lume...”. Crezul este împărtășirea cu Cuvântul în vederea împărtășirii cu Trupul³¹.

Relația dintre Cuvânt și Taină este una de tip perihoretic: Cuvântul este în Taină, dar și Taina este în Cuvânt. Cuvântul „crește și se întărește cu Duhul” în taină,

³⁰ Pr. Prof. Dumitru Radu, „Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii” (teză de doctorat), *Ortodoxia*, 1978, nr. 1-2, p. 20.

³¹ Drd. Stelian Gomboș, *Despre spiritualitatea și sacralitatea euharistică în timpurile noastre*, p. 384.

iar Taina nu poate fi împărtășită decât celui ce crede și dă mărturie despre Cuvânt. Cuvântul este desăvârșit în Taină, consideră Taina ca fiind împlinirea Sa, căci în Taină Domnul Hristos Cuvântul devine viața noastră³².

Împreună locuirea în Duhul a Tainei și a Cuvântului, de fapt, temelia Bisericii creștine, deoarece, la Ierusalim, prin pogorârea Duhului Sfânt, prin cuvântul rostit de Sfântul Apostol Petru și prin Botez s-a înființat prima comunitate creștină. Unitatea lăuntrică și ontologică între Cuvânt și Taină, se extinde și crește în sinaxa liturgică. Împreună locuind, cuvântul și Taina trag comunitatea liturgică spre împreună-locuire cu Hristos Cel Înviat. Liturgia catehumenilor sau a Cuvântului și Liturgia credincioșilor sau Euharistică realizează plenar prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, împreună-locuirea în împărăția lui Dumnezeu. Dar împărtășirea cu Hristos, în Taina Euharistiei constituie culmea „părtășiei la firea dumnezeiască”, fiindcă dincolo de ea nu mai e loc unde să pășim³³.

Suntem chemați să recunoaștem adevărul și realitatea că Dumnezeu – Duhul Sfânt este dătător de putere, de viață care ne face ființa să devină relațională, pentru că El este în același timp „comuniune” (2 Co 13,13). Prin El ne naștem în Hristos în taina Sfântului Botez și ne încorporăm în Trupul istoric al Domnului Hristos care este Biserica, așa cum însăși nașterea lui Hristos a fost „din Duh”, pentru ca fiecare botezat să poată deveni el însuși „Hristos”, adică ființă de comuniune și, prin urmare, de adevărata viață. De două mii de ani fiecare Liturhie, fiecare Sfântă Taină este un eveniment al Cincizecimii. Sfânta Liturhie îl revelează pe Hristos atât ca „Trup”, interior propriei noastre experiențe, cât și ca o comuniune în interiorul Bisericii, a comunității ei³⁴.

Cultul Bisericii Ortodoxe exprimă nivelul la care Sfânta Scriptură a pătruns în viața spirituală a credincioșilor. Icoanele, imnele, cântările religioase, onomastica, folclorul religios sunt o dovadă că trăirea cuvântului lui Dumnezeu și-a pus amprenta pe viața cotidiană a credincioșilor, indicând intensitatea la care acesta e contemplat.

Liturghia ortodoxă, prin formele și mediul ei de manifestare, reprezintă o continuă proclamare și actualizare a Cuvântului lui Dumnezeu. Ea este o doxologie pe care comunitatea liturgică o adresează lui Dumnezeu revelat în Scriptură, o slujire colectivă și universală a Dumnezeului Treimic. Liturgia este o reactualizare a evenimentelor biblice și în același timp o anticipare a celor viitoare, ea este o teofanie continuă și un nesecat izvor de har.

Ortodocșii au o evlavie deosebită față de Sfânta Scriptură. Sub forma Evangheliarului, aceasta se află neîncetat pe altarul tuturor bisericilor ortodoxe alături de Sfânta Împărtășanie pentru cei aflați în neputințe. Putem vorbi de o prezență continuă pe altar a lui Hristos – Logosul și Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii.

³² Vezi pe larg ideea la pr. Alexandre Schmemmann, *Euharistia...*, în special capitolul *Taina Cuvântului*, pp. 72, 74 ș.u.

³³ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, EIBMBOR, București, 1989, p. 193.

³⁴ Vezi pe larg la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropolia Olteniei; Craiova, 1986, p. 101 ș.u.

La Utrenie, preotul aduce din altar Sfânta Evanghelie pe care o așează pe tetrapod în mijlocul Bisericii, în comunitatea credincioșilor. Aceștia se închină și o sărută pe rând. Există convingerea că nu numai lectura sfințește mintea și inima, ci și atingerea de coșerile ei ne sfințește și trupurile.

Se poate obiecta că în acest fel se alunecă spre bibliolatrie sau spre un pietism ieftin. Dacă ne gândim însă că în același fel se procedează cu Sfânta Cruce și cu icoanele, obiecția în privința cinstirii sau venerării Bibliei, în speță a Evangheliei, nu se mai justifică³⁵. De altfel, Evanghelia e nelipsită, alături de Sf. Cruce, la oficierea tainelor și ierurgilor.

Sfintele Taine continuă și desăvârșesc marile evenimente biblice, dar începutul trebuie căutat în Sfintele Scripturi. Biserica, asistată de Duhul Sfânt, a cules Tainele din pomul sfânt al Bibliei, ca puncte coapte și pline de gingășie și ne oferă să bem băutură și să mâncăm mîncarea Cuvîntului și să trăim realitatea cea mai cutremurătoare: venirea lui Hristos³⁶. Către aceste valori sacramental – liturgice este îndreptat orice credincios al Bisericii, ce se dorește a fi membru viu al acestui trup tainic – Biserica - al cărui cap este Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos – Dumnezeu, într-o vreme în care Biserica este confruntată cu un Duh al desacralizării și cu un proces al secularizării care-și îndreaptă atenția spre creație, așezându-l pe om în locul Creatorului³⁷.

Toate aceste realități ajung la noi ca rezultat al unei transiteri istorice dar istoria în înțelesul vieții euharistice, condiționată fiind de caracterul de anamneză (amintire) și epicleză (izvoare) al Euharistiei. În cadrul ei istoric încetează de a mai fi o succesiune de evenimente care vin din trecut în prezent, în direcție liniară. Adevărul nu vine la noi doar pe calea delegării: Hristos - apostoli - episcopi în desfășurare liniară, el vine ca eveniment al Cincizecimii, ca o coborâre a Duhului Sfânt, ce asumă istoria liniară într-un prezent harismatic. Toate sfintele Taine sunt evenimente harismatice, realități ale Cincizecimii³⁸.

Putem spune că între Biblie și Liturghie este o strînsă legătură. Sfânta Liturghie este „Biblia trăită, Biblia în acțiune”³⁹. Ea prezintă credincioșilor pe Mesia cel prezis de profeți, ea actualizează Întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, reamintind predica și învățătura Lui și culminează prin mărturisirea și reactualizarea morții și Învierii celei de a treia zi.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Patristică...*, p. 82.

³⁶ Paul Evdochimov, *Rugul aprins*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 64; vezi mai pe larg dezvoltată tema în excelenta lucrare a lui Ruben A. Alves, *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau Bucătaria ca parabolă teologică*, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2007, în special capitolul „Cuvinte bune de mâncat”, pp. 123-145.

³⁷ Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Cuvînt înainte” la lucrarea Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Participarea la Liturghie*, Editura România Creștină, București, 1999, p. 10.

³⁸ vezi André Scrima, *Biserica Liturgică*, în special capitolul, „Liturgica bizantină a Cincizecimii”, pp. 176-197.

³⁹ George Anson, *La parole du Dieu. Approche du mystere des Saintes Ecritures*, Edition de l'Orante, Paris, 1956, p. 143, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *op. cit.*, p. 81.

Citită la Liturghie și în general în cult, Biblia este amplasată în atmosfera de rugăciune și evlavie a comunității. Așa se face că întotdeauna când are loc o lectură biblică, în Biserică, aceasta este precedată de formula: „Înțelepciune, să luăm aminte” sau „Cu înțelepciune, drepti să ascultăm Sfânta Evanghelie”. Mesajul de un profund conținut biblic, transmis prin Sfânta Liturghie îndeamnă la o transformare a vieții pe măsura preceptelor biblice. El cheamă pe credincioși să facă din trupurile lor o jertfă vie și bineplăcută lui Dumnezeu.

La nivelul individului Liturghia euharistică se continuă printr-o liturghie personală, interioară. Prin împărtășirea repetată cu Hristos se ajunge să se prelungească efectele liturghiei în viața personală, făcând din aceasta o liturghie a inimii credinciosului. Prin această „liturghie interioară”, Hristos este cel care trăiește în credincios, îi luminează calea, oferindu-i posibilitatea unei contemplări deosebite. Liturghia inimii, interioară, nu este altceva decât o consecință a liturghiei euharistice, o prelungire a acesteia în viața cotidiană a credinciosului⁴⁰.

În tradiția liturgică și spirituală, avea să spună părintele Schmemmann, esența Bisericii se împlinește tocmai în neîntrerupta legătură a Cuvântului și a Tainei, ca întruparea Cuvântului care se împlinește în timp și spațiu, încât, referindu-se la Biserica însăși, în Faptele Apostolilor se spune - „și Cuvântul creștea...” (FA 12, 24). Prin Taină, noi devenim părtași Aceluia Care vine și rămâne cu noi în Cuvânt: destinația Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea Sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră. Cuvântul adună Biserica pentru a se înfrupta din ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la doctrină. Taina este tocmai interpretarea Cuvântului, căci interpretarea Cuvântului mărturisește totdeauna Cuvântul care devine viață⁴¹.

Legătura dintre Scriptură și Liturghie ține de descoperirea legăturii dintre Cuvânt și Taină, dintre Evanghelie și Euharistie ce ne dăruiește tuturor imaginea vie și lucrătoare a Bisericii.

Într-o lume confuză și în căutare de identitate, Cuvântul și Taina Bisericii, ca expresie a Evangheliei și Euharistiei, sunt reperele pe care Biserica Ortodoxă le propune ca mod de recuperare a dimensiunii liturgice a vieții atât de puțin conștientizată în această epocă a consumismului.

Abstract: *The Holy Scripture, or the word of God given to the humankind for their salvation, has a leading role in the lives of all Christians. It contains the words of our Saviour and the Apostles, which Christians used to learn by heart. The Holy Scripture became their system of thinking and the way in which they expressed their thoughts. They used to recite verses from the Scriptures because they testify about Christ (John 5:39) and they could give them eternal life (John 5:24). Given this*

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Liturghia comunității și jertfa interioară în viziune filocalică”, *Ortodoxia*, nr. 1-2, 1978, p. 396-397.

⁴¹ Pr. Alexandre Schmemmann, *op. cit.*, p. 74.

strong belief of the Christians, the influence of the Scriptures on the Christian cultic life is thus explicable.

The Divine Liturgy teaches us to love one another. Christians are not just an audience. They play an active role in the Holy Liturgy. The mystery is celebrated in each believer and as well in the entire liturgical community. Christ is not outside, but inside us. The believers become „christs” in grace.

This new family –Christ’s Body and communion of the Holy Ghost – wrote the Gospel, which is no systematic narration of Christian teachings, because it is no doctrine. Jesus did not give us a new philosophical system, and did not establish an ordinary religion. He left His Body and sent His Holy Ghost. The Gospels are significant excerpts from Jesus’ Life and from the experience of the new community in Christ.

Read during the Liturgy and during worship in general, the Bible is placed within the atmosphere of prayer and devoutness of the community. That is why when excerpts from the Bible are to be read in the Church, the deacon says: „Wisdom. Let us be attentive”; or the priest „Wisdom. Arise. Let us hear the holy Gospel.” The message transmitted by the Holy Liturgy has a profound biblical content and urges Christians to transform their lives according to the principles in the Bible. It urges Christians to present their bodies as a living sacrifice to God.

In the liturgical and spiritual tradition, as Father Schmemmann used to say, the essence of the Church fulfils itself in the perpetual relationship between the Word and the Mystery, as Incarnation of the Word accomplished in time and space; and thus „the word of God (i.e. the Church) continued to increase and spread” (Acts 12:24). Through Mystery, we partake in the One who comes and remains with us in his Word: the function of the Church is to witness for the One. The Word considers the Mystery as His fulfillment, because in Mystery does Christ become our life. The Word brings the Church together. By separating the Word from the Mystery, the Mystery is threatened to be perceived as magic, and the Word without the Mystery is threatened to be reduced to mere doctrine. The Mystery is the very interpretation of the Word, for the interpretation of the Word always witnesses for the Word who becomes life.

Creștinismul românesc din primele secole. Puncte de vedere

DR. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Problema originii și răspândirii creștinismului printre locuitorii de altădată ai țării noastre a constituit o preocupare constantă a cercetătorilor și istoricilor români, dar și străini. Acest interes se datorează faptului că, mesajul Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos a fost cunoscut de timpuriu de strămoșii noștri, conform poruncii Mântuitorului Mt 28, 19-20, acesta răspândindu-se încă din veacul apostolic, într-o regiune a teritoriului țării noastre. Astfel, cei ce vorbesc de vechimea creștinismului românesc, asociază numele Sfântului Apostol Andrei și a activității sale de propovăduire, cu începutul vieții creștine din țara noastră¹. Cu toate că părerea respectivă a fost susținută prin studii și lucrări temeinice de cei mai mulți dintre cercetători², chiar îmbogățită, prin adăugarea activității misionare a Sfântului Apostol Filip³,

¹ Tradiția că Sfântul Apostol Andrei a predicat și în teritoriile noastre a fost consemnată pentru prima dată la noi de mitropolitul Dosoftei al Moldovei (†1693), care menționa în Proloagele sale (1682-1686), pe luna noiembrie, ziua 30, că „Apostolului Andrei i-a revenit prin sorți Bitinia și Marea Neagră și părțile Propontului, Halcedonului și Vizantea, unde-I acum Țarigadul, Tracia și Macedonia și sosind la Dunăre, ce-i zic Dobrogea, și altele ce sunt la Dunăre, Tesalia și acestea toate le-a umblat” cf. Nicolae Șerbănescu, „Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Schythia Minor”, în vol. *De la Dunăre la Mare*, Galați, 1979, p. 24.

² Notăm astfel pe Gheorghe Șincai, *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, vol. I, Buda, 1844, p.76-77, I.D. Petrescu, *Martirii crucii din ambele Dacii*, București, 1856, p.76-77, Filaret Scriban, *Istoria bisericească a românilor pe scurt*, Iași, 1871, p.1-3, I. Popescu Spineni, *Vechimea creștinismului la români*, București, 1934, p. 12, Nicolae Iorga, *Istoria Românilor*, vol. II, București, 1936, p.85, I. Râmureanu, „Sfinți și martiri la Tomis – Constanța”, în *BOR*, XCII (1974), p. 797-799, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a-III-a (este ediția folosită de noi în elaborarea materialului nostru), Editura Trinitas, vol. I, Iași, 2004, p. 58-59, idem, „Începuturile vieții creștine pe teritoriul României”, în *BOR*, an 108, 1990, nr. 3-4, pp. 63-69, Emilian Popescu, „Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc, Sfântul Apostol Andrei și Tomisul”, în *ST*, XLVI (1994), nr. 1-3, p. 80-81, Al. Suceveanu, „Timpul istoriei”, I, în *Memorie și patrimoniu în onorarea emeritae Ligiae Bârzu*, București, 1998, pp. 172-174, L. Dimitriu, *Paleocreștinism și creștinism în spațiul carpato-danubian-secolele III-XI*, București, 2000, p. 6.

³ Nicolae Dănilă, „Passio Sancti Philippi Apostoli BHL 6814 și începuturile creștinismului în Schythia Minor”, în *Studia univ. Babeș-Bolyai Theologia graeco-catholica varadiensis*, XLVII (2001), I, p.105-106, idem, în *C.S.*, VII (1996), nr. 9 (126), p.4-5; nr.10 (127), p. 3; nr. 11 (128), pp. 2-5; nr. 12 (129), p. 4; VIII (1997), nr. 1 (130), p.7, Emilian Popescu, „Apostolicitatea creștinismului românesc: Sfinții Apostoli Andrei și Filip în Dobrogea”, în vol. *Creștinismul – sufletul neamului românesc*, Editura Agaton, Făgăraș, 2002, p.19, idem, „Sfântul Apostol Filip misionar pe pământ românesc”, în vol. *Logos – Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2001, 386-398, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*,p. 60, idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compendiu, ediția a II-a, revăzută și întregită*, Editura Andreiana, Sibiu, 2007, p. 21-22.

alături de Apostolul Andrei, nu au lipsit cei ce au manifestat vădite rezerve⁴, sau chiar au respins vehement această opinie a propovăduirii apostolice. Printre cei din urmă s-au numărat atât istorici și cercetători români⁵, dar și străini⁶.

Majoritatea istoricilor și cercetătorilor sunt însă de acord cu un creștinism de origine apostolică pe teritoriul României, fapt care a determinat o studiere aprofundată a tuturor izvoarelor care stau ca mărturie în acest sens. Astfel, pe lângă argumentele nou-testamentare, favorabile prezenței Sfinților Apostoli, fie în teritoriile învecinate nouă (dacă ne gândim la propovăduirea Sfântul Apostol Pavel și a ucenicilor săi în Peninsula Balcanică, deci în teritorii învecinate Daciei, unde trăia pe atunci și o populație traco-getică romanizată)⁷, fie pe teritoriul României⁸, extrem de valoroase sunt sursele literare ale lui: Ipolit Romanul⁹, Eusebiu de Cezareea și Origen¹⁰. La acestea se adaugă informațiile altor scriitori de mai târziu: monahului și preotului Epifanie (secolul al IX-lea)¹¹, Nichifor Kallistos (secolul al XIV-lea)¹²,

⁴ Carol Auner, „Dobrogea”, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de la Liturgie*, publié sous la direction du dom F. Gabrol et du dom H. Leclercq, T. IV, p. 1, Paris, 1920, col. 1231-1260. Deși istoricul în cauză admite posibilitatea unei vizite a Sfântului Apostol Andrei în orașele de la țărmul Mării Negre, implicit Tomis, afirmă că nu există nici o mărturie istorică evidentă care să ateste acest lucru. Același autor este semnatul unui alt studiu în care admitea posibilitatea predicării Sfântului Apostol Andrei în provincia Schythia Minor, dar numai la clasele grecizate și locuitorilor din orașe, cf. Carol Auner, „Predicat-a un Apostol în Romania?”, *Revista Catolică*, Blaj, 1912, nr. 1, pp. 40-58.

⁵ Constantin Daicoviciu, „În jurul creștinismului în Dacia”, în *Studii. Revistă de știință, filozofie și arte*, I, 1948, p. 122, apoi Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, p. 144, 160, considera că argumentele propovăduirii apostolice „frizează legenda sau fabulația”. La fel de vehement în contestarea unei activități misionare a Sfântului Apostol Andrei a fost și D.M. Pippidi, „În jurul izvoarelor literare ale creștinismului daco-roman”, în volumul *Contribuții la istoria veche a României*, București, 1967, pp. 481-490.

⁶ Jaques Zeiller, *L'Empire romain et l'Eglise*, în col. „Histoire du Monde”, tom. V, Paris, 1928, p. 15, considera că tradiția privind posibila misiune a Sfântului Apostol Andrei în Dobrogea este lipsită de garanție serioasă. Alte studii ale reputatului istoric francez sunt tributare aceleiași idei. Astfel sunt studiile *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 28, precum și „L'expansion du christianisme dans la Péninsule Balkans du I-er en V-e siècle”, în *Revue Internationale des Etudes Balkaniques*, Belgrad, I, 1934-1935, tom. II, p. 414.

⁷ Mircea Păcurariu, „Scurt istoric al Bisericii Ortodoxe Române. I Începuturile vieții creștine pe teritoriul țării noastre”, în vol. *Credință ortodoxă și viață creștină*, Sibiu, 1992, p. 131.

⁸ Sabin Verzan, „Propovăduirea Evangheliei în Sciția Mică (Dobrogea). Argumente și temeuri nou-testamentare”, în *ST, XLVII* (1995), nr. 4-6, pp. 79-118, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ... p. 62, Emilian Popescu, „Creștinismul timpuriu pe teritoriul României. 1. Originile apostolice. 2. Bizanțul sau Roma”, în *Priveghind și lucrând pentru mântuire, volum editat la aniversarea a 10 ani de arhiepiscopire a înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 197. Este vorba de Epistola către Romani, Rom 15,18-19, apoi Tit 3,12, II Tim 4,10, Rom 16,5- în toate aceste texte se face referire la activitatea de propovăduire apostolică, începută de Sfântul Apostoli la porunca Mântuitorului Hristos (Mt 28, 19).

⁹ Hipolit Romanul, *Despre cei doisprezece Apostoli*, în *FHDR*, vol. I, București, 1964, p. 713.

¹⁰ Eusebiu, *Hist. eccl.* III, 1, 1-3, éd. G. Bardy, Paris, 1962, p.96-97, în col. (Sources Chrétiennes). De observat traducerea în limba română, Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea întâi. Istoria bisericească...*, p. 99. La rândul său Eusebiu de Cezareea îl citează pe Origen (185-245/255), care menționează în scrierile sale tradiția propovăduirii Sfântul Apostol Andrei în Schythia Minor.

¹¹ Nicolae Șerbănescu, „1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului”, în *BOR, LXXXVII* (1969), nr. 9-10, p. 979; P.G., tom 120, col. 215-260.

precum și izvoarele hagiografice¹³, unele martirologii istorice¹⁴, doctrina syriacă a Apostolilor¹⁵, care tratează aceeași temă. La acestea se adaugă unele colinde, creații folclorice și toponime¹⁶. Toate aceste surse se opresc mai ales asupra misiunii și implicitei a rolului pe care l-a avut Sfântul Apostol Andrei în procesul de evanghelizare și încreștinare a populației autohtone din Schythia Minor. Este lesne de înțeles că rolul său nu s-a limitat doar la predică, ci a urmărit și consolidarea comunităților încreștinate, prin hirotonirea de noi preoți și episcopi, după modelul practicat și de ceilalți Sfinți Apostoli.

În ceea ce privește răspândirea creștinismului la strămoșii noștri, trebuie menționat faptul că acesta a avut o dezvoltare mai accentuată în unele zone aparținând teritoriului de astăzi al țării noastre, și a fost determinată de contextul politico-administrativ, economic, cultural și spiritual al diferitelor regiuni. Creștinismul a putut cunoaște o dezvoltare rapidă mai ales în provincia Schytia Minor¹⁷, numită așa din timpul lui Dioclețian (284/285-305), după ce în prealabil, încă din anul 46 al erei creștine, teritoriul respectiv, aflat în stăpânire romană, a fost anexat la provincia Moesia Inferior. Capitala provinciei era orașul Tomis, care a cunoscut o perioadă de maximă efervescență economică¹⁸, și, deci, nu putea fi ocolit de activitatea misiona-

¹² Francisc Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostole Andrew*, Cambridge-Massachusetts, 1958, p. 200.

¹³ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Opera et studio, ed. H. Delehay, în „Propilaemum ad Acta Sanctorum Novembris”, Bruxelles, 1902, col. 265-266. Acest izvor agiografic, la col. 1226, are și o a doua versiune, care nu numai că atestă din nou propovăduirea Sfântului Apostol Andrei în Dobrogea de astăzi, dar îi consacră acestuia o arie mult mai mare de propovăduire, adică în afară de Schythia, se menționează și Bitinia, Pontul, Tracia și chiar Crimeea.

¹⁴ Emilian Popescu, *Creștinismul timpuriu pe teritoriul României...*, pp. 202-204. Autorul menționează o serie de martirologii istorice, ce cuprind informații importante despre documente și tradiții, ce privesc sfinții trecuți în calendarele respective. Astfel *Martyrologium Hieronymianum*, *Martirologiul lui Florus*, *Martirologiul lui Rabanus Maurus*, *Martirologiul lui Usuard*, alături de izvorul agiografic amintit de noi într-un alt context, menționează numele Sfântului Apostol Andrei și activitatea lui de propovăduire în Schythia Minor.

¹⁵ I. Rămureanu, „Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci”, în *O*, XXVI (1974), nr. 1, p. 196. Zona de propovăduire pentru Sfântul Apostol Andrei a fost și Gothia, prin care se înțelege estul Daciei Carpatice.

¹⁶ Maria Dinu, „Legende dobrogene despre Sfântul Apostol Andrei”, în *BOR*, LIII (1953), nr. 9-10, p. 494. Epifanie Norocel, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, Editura Episcopiei Buzăului, București, 1986, p. 32-33, Constantin C. Giurescu, „Valoarea istorică a tradițiilor consemnate de Ioan Neculce”, în vol. *Studii de folclor și literatură*, București, 1967, p. 439-495.

¹⁷ Viorel Ioniță, „Activitatea misionară a Sfântului Apostol Andrei în Schythia Minor”, în *BOR*, CVI (1988), nr. 3-4, p. 97. Dobrogea de astăzi, zona dintre Dunăre și Marea Neagră, a fost numită Schythia Minor spre deosebire de Schythia Major situată din sudul Ucrainei și nordul Mării Negre. Denumirea de Schythia Mică ne este indicată pentru prima dată de o inscripție greacă, de la Histria, secolul al II-lea î.d. Hr., cf. D.M. Pippidi, „Inscripțiile din Schythia Minor, grecești și latine”, vol. 1, *Histria și împrejurimile*, București, 1983, p. 15, iar apoi de marele geograf Strabon (63 î.d. Hr. - 19 d. Hr.) în *Geographia*, VII, 4, 5, 12, C. 311 - arată că de la venirea sciților în Dobrogea de mai târziu, această provincie s-a numit și Schythia Minor. Această străveche provincie românească a fost locuită din cele mai vechi timpuri de o ramură a poporului traco-get, aflat într-o strânsă legătură etnică, culturală, economică și religioasă, cu populația din întreaga zonă carpato-danubiano-pontică.

¹⁸ Iorgu Stoian, *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis*, București, 1964, pp. 245-250.

ră a Apostolului Andrei, mai ales că aceste orașe, centre și capitale economice puternice, făceau parte din strategia de propovăduire apostolică¹⁹. Putem considera pe bună dreptate, că Sfântul Apostol Andrei a răspândit și în Dacia Pontică, fosta denumire a provinciei Schythia Minor, vestea evanghelică mântuitoare și implicit pe teritoriul țării noastre, punând astfel un început bun creștinismului românesc.

În privința creștinismului românesc cel mai bine evidențiat rămâne însă creștinismului din Dobrogea. Aici, pe lângă capitala Tomis, erau orașele greco-romane de pe litoralul vestic al Mării Negre, orientate economic, comercial și cultural spre Grecia, Asia Mică, Marea Mediterană și Orientul Apropiat. Comunitățile creștine au putut fi întemeiate mai ușor aici, deoarece în acest teritoriu, creștinismul nu a fost transmis numai prin intermediul misionarilor neoficiali, ce proveneau, ca de obicei dintre negustori, oameni de cultură etc., ci și al militarilor. Astfel, în nordul Dobrogei, în cetatea Troesmis (azi Iglîția-Turcoaia, jud. Tulcea), împăratul Traian a adus Legio V Macedonica, în care trebuie să fi existat și militari creștini (deoarece legiunea trecuse prin Armenia, Palestina-leagănul creștinismului, Alexandria)²⁰, care au avut un rol important, ca de altfel și în alte zone, în promovarea creștinismului. De la Troesmis legiunea a fost mutată mai târziu, prin 167-168, la Potaissa (Turda), adică în Dacia Romană.

Atașamentul față de religia creștină este dovedit în Dobrogea și de numărul mare de martiri creștini, care și-a dat viața pentru credința în Iisus Hristos începând cu persecuția împăratului Deciu (249-251) până la persecuția lui Dioclețian și a ajutorului său Galeriu²¹. Se cunosc mai multe nume de creștini care au suferit moarte martirică în timpul persecuțiilor, iar numărul lor denotă atât vitalitatea creștinismului, dar și continuitatea elementului autohton, în parte încreștinat.

Prima mențiune scrisă păstrată a fost cea a martirilor Epictet și Astion, matirizați la Halmyris pe 8 iulie 290, în timpul lui Dioclețian²². Au existat și alți martiri, anteriori celor doi, dar în zone²³, care făceau parte din așa numita „romanitate carpato-balcanică” sau „dunăreană”. Revenind la martirajul lui Epictet și Astion notăm că prin descoperirea edificului basilical de aici și a criptei cu osemintele a doi bărbați de vârste diferite, ce ar corespunde tipologic celor doi martiri, deschid noi perspective de cercetare și interpretare, mai ales în privința celor mai vechi sfinte

¹⁹ Norman Baynes, *The Byzantine Empire*, London, 1948, pp. 76-78

²⁰ Andrei Aricescu, *Armata în Dobrogea romană*, București, 1977, pp. 32-37

²¹ N. Dănilă, „Martyrologium Daco-Romanum”, în *Verbum*, VI-VII, nr. 7, 1995-1996, pp. 181-269. A se vedea pe larg persecuția lui Dioclețian la Paul Allard, *La persecution de Diocletien et le triomphe de l'Église*, 2 vol, Paris, 1908.

²² R. Netzhammer, *Epiktet und Astion, diokletianische Märtyrer am Donau-Delta*, Zug, 1936, p. 22.

²³ Ene Braniște, „Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi”, în vol. *De la Dunăre la Mare...*, pp. 34-64. Cel mai vechi martiriu cunoscut este cel al Sfintei Mucenițe Melitina, executată sub Antoninus Pius (138-161) la Marcianopolis (azi Bulgaria). Studiul amintit menționează numele și locul de martiraj al martirilor din Schythia Minor. Astfel, după Tomis, al doilea centru important al Schythiei Minor în ceea ce privește numărul și însemnătatea martirilor care au pătimit sau erau cinstiți acolo în epoca paleocreștină, este vechiul Axiopolis (lângă Cernavodă).

moaște de pe pământ românesc²⁴. Au fost însă comunități puternice, ce au dat alți martiri, cum au fost cele de la Tomis, Axiopolis, Noviodonum, Dinogetia, Durostorum²⁵ și Niculițel (locul de pătămire a martirilor Zoticos, Attalos, Kamasis și Fillipos, ale căror sfinte moaște, depuse la mănăstirea Cocos, sunt considerate, până în prezent, ca fiind cele mai vechi de pe pământ românesc. Ele au fost descoperite în anul 1971, în urma săpăturilor arheologice din aceeași localitate. Menționăm faptul, că sub cripta martirică s-au descoperit resturi dintr-un mormânt martiric mai vechi, destinat adăpostirii moaștelor a doi martiri necunoscuți. Se pare că acești doi martiri necunoscuți au pătimit în timpul lui Deciu, fiind cei mai vechi martiri dobrogeni, chiar dacă nu li se cunoaște numele²⁶, toate arătând nu numai trăinicia creștinismului din această parte a țării, dar și existența unor comunități organizate, unele dintre ele puse chiar sub autoritatea unui episcop, menționat și într-unul din actele martirice ale timpului²⁷. Martirii reprezentau toate straturile sociale și profesionale, determinând prin propriul martiraj noi convertiri la religia creștină.

Însă, nu numai martirii sunt cei care au evidențiat creștinismul dobrogean din primele secole creștine, ci și vestigii arheologice²⁸: obiecte paleocreștine, dintre care amintim o gemă considerată drept cel mai vechi vestigiu creștin de la noi²⁹, două stele funerare din prima jumătate a secolului al III-lea, respectiv secolul IV³⁰, dar și peste 100 de inscripții creștine, aparținând secolelor IV-V, cele mai multe pe monumente funerare³¹. În afara vestigiilor arheologice, care dovedesc indubitabil existența

²⁴ N. Mirițoiu, A. Soficariu, „Studiu antropologic al așezămintelor descoperite în cripta basilicii de la Murighiol (anticul Halmyris)”, în *Peuce*, 14, Tulcea, 2003. Mihai Zahariade, Octavian Bounegru, „Despre începuturile creștinismului la Dunărea de Jos martyrium-ul de la Halmyris”, în vol. *Izvoarele creștinismului românesc*, Constanța, 2003, p. 118-119. Basilica a fost ridicată cândva în anul 324 și a fost plănuită ca o biserică având o singură navă, un atrium pe latura sa de vest.

²⁵ Ene Braniște, *Martiri și sfinți pe pământul...*, pp. 34-64.

²⁶ Victor H. Bauman, „Bazilica cu martyrium din epoca romanității târzii, descoperită la Niculițel (jud. Tulcea)”, în *BMI*, 1972, nr. 2, pp. 17-26.

²⁷ La anul 290 activa la Tomis un episcop Evangelicus, cf. R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918, pp. 23-32, fiind secondat apoi de alți episcopi.

²⁸ Gr. C. Tocilescu, „Inchriften aus der Dobrudscha”, în *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen*, VIII, Atena, 1884, p. 16, nr. 48 – este vorba de o inscripție funerară, redactată în limba greacă și aparținând secolului III, R. Berlinger, „Ein frühchristlicher Agapentisch aus Konstanz”, în *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, II, Berlin-Athen, 1921, p. 150-153, este vorba de o masă monolită din calcar, cu simbolurile creștine pește și porumbel, apoi Emilian Popescu, „Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VII-lea, în lumina noilor cercetări”, în *MB*, XXXVII (1987), nr. 4, p. 40. Este vorba de o gemă de la Dinogetia și o amforă de la Histria, având caracter creștin etc.

²⁹ Tit Simedrea, „Cel mai vechi document arheologic creștin găsit pe teritoriul țării noastre”, în *GB*, an 27, 1968, nr. 7-8, p. 719-720. Unii specialiști consideră că această gemă aparține secolului al II-lea, cf. Nicolae Șerbănescu, „1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului”, în *BOR*, LXXXVII (1969), nr. 9-10, p. 985. Gema respectivă se păstrează la British Museum din Londra.

³⁰ N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 198, nota. 61, I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, città del Vaticano, 1991, p. 270.

³¹ Ioan Barnea, „Inscripții paleocreștine inedite în Tomis”, în *Pontica*, an 7, 1977, pp. 377-385, idem, „Creștinismul în Schythia Minor după inscripții”, în *ST*, VI (1954), nr. 6, p. 68.

unei vieți creștine în această parte a țării, notăm și bazilicile vechi creștine de pe teritoriul Schythiei Minor, în secolele IV-VI. Lăcașuri de slujire menționate atestă existența comunităților închegate, conduse de ierarhia bisericească, care utilizau pentru cultul divin bazilicile, ridicate mai ales în centrele urbane. În stadiul actual al cercetărilor menționăm șase bazilici la Tomis³², cinci la Tropaeum Traiani (Adamclisi), șapte bazilici la Histria, una la Callatis, apoi două bazilici la Axiopolis, alte trei edificii bazilicale la Troesmis, una la Niculițel, precum și bisericuțele de la Basarabi (Murfatlar-jud. Constanța), dar și în alte locuri din provincia dobrogeană³³.

După pacea decretată de Constantin cel Mare, prin Edictul de la Milano din 313, viața creștină a cunoscut în general un vizibil progres, deci implicit și pe teritoriul țării noastre. Aici, în provincia Schythia Minor, se cunoaște și o primă organizare a ierarhiei bisericești, scaunul ierarhic de la Tomis, având o importanță majoră în acest sens. Chiar dacă primul episcop menționat de documente este Vetranion (Betranion) în 369, aceasta nu înseamnă că nu au existat și alți episcopi înainte de el. Amintim faptul că în actul martiric al lui Epictet și Astion se face referire la episcopul Evangelicus, care devine astfel primul episcop de Tomis, cunoscut cu numele. Lui îi urmează urmează Efrem, iar mai apoi Tit³⁴, ambii se pare morți ca martiri. Apoi avem mențiunea unui participant al ierarhiei din Schythia la Sinodul I ecumenic³⁵, se pare că se numea Marcu. Șirul ierarhilor tomitani este continuat, după Betranion, de Gherontie, Teotim I, Timotei, Ioan, Alexandru, Teotim II, Petru, Paternus, Ioan II, Valentianian³⁶. Toți acești ierarhi sunt consemnați de documente istorice, unele dintre ele menționând date despre contribuția teologică a ierarhilor și atașamentul față de ortodoxia credinței, pe fondul disputelor hristologice. Mai mult decât atât, încă din secolul al V-lea, Tomisul devine arhiepiscopie autocefală, sub dependența Patriarhiei de Constantinopol, iar mai târziu, începând cu secolul al VI-lea reședință mitropolitană, pe seama provinciei mitropolitane Schythia Minor, având în subordine 14 episcopii sufragane din această provincie³⁷. Rolul scaunul episcopal, apoi mitropolitan de Tomis, dar și al episcopiilor sufragane a fost major în continuarea activității de propovăduire și consolidare a vieții creștine, fapt evidențiat

³² Epifanie Norocel, „Bazilicile din Dobrogea”, în *GB*, an 40, 1981, nr. 3-5, pp. 345-372.

³³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, p. 149-150, A. Rădulescu, „Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din sec. III-IV, în Dobrogea”, în vol. *Monumente istorice și izvoare creștine*, Galați, 1987, pp. 77-90.

³⁴ R. Netzhammer, *Epiktet und Astion...* p. 22, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, vol. I, p. 129.

³⁵ Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea a doua. Viața lui Constantin cel Mare*, III, 7, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, nr. 14, București, 1991, p. 128. Printre ierarhii participanții la sinod se menționa faptul că „nu lipsea din cealță nici cel al scîților”.

³⁶ Jagues Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...* pp. 171-173, Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 71-72, Mircea Păcurariu, „Listele cronologice ale ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române”, în *BOR*, XCIII (1975), nr. 3-4, p. 322-355, Ionuț Hulubeanu, „Lista ierarhilor care au păstorit în Dobrogea și a scaunelor ierarhice dobrogeene”, în *Izvoarele creștinismului...*, p. 419.

³⁷ Emilian Popescu, „Organizarea ecleziastică a provinciei Schythia Minor în secolele IV-VI”, în *ST*, XXXII (1980), nr. 7/10, p. 604.

de participarea ierarhilor tomitani la primele patru Sinoade Ecumenice și la unele sinoade locale.

Din punct de vedere canonic, prin canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Chalcedon (451), Biserica din Schythia Minor era pusă sub dependența Patriarhiei de Constantinopol³⁸. Dar tot acestui Patriarhat îi revenea sarcina să se ocupe de creștinii aflați și în afara granițelor imperiului. De aceea o caracteristică a creștinismului românesc în general a fost menținerea în decursul timpului în strânsă comuniune cu spiritualitatea bizantină, mai ales că după retragerea autorităților și armatei romane din Dacia la sfârșitul secolului al III-lea, Bizanțul a rămas singura forță din Orient capabilă să se opună migratorilor.

Creștinismul nu s-a răspândit însă numai în posesiunile Imperiului roman, din care, alături de Dacia Pontică, viitoarea provincie Schythia Minor, făcea parte din anul 106 și Dacia romană, ci și în zonele din sudul Moldovei și estul Câmpiei Române, regiuni care corespund astăzi provinciilor Moldova și Muntenia. De aceea, o scurtă retrospectivă a creștinismului din aceste provincii este de bun augur.

O știre despre vechimea creștinismului în spațiul dintre Dunăre și Mare, dar și în Dacia romană, a fost furnizată de izvorul istorico-literar, aparținând apologetul Tertulian din Cartagina (160-240). Acesta scria în ultimii ani ai secolului II, sau începutul celui următor, că printre neamurile convertite la Hristos trebuie considerate și cele ale sarmaților, dacilor și sciților³⁹, fapt care întărea afirmația Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, asupra mesajului evanghelic primit de multe dintre neamuri. Rezultatul, care se impune în acest context, este acela că, desigur, nu toate aceste neamuri trebuiesc privite a fi în întregime creștine, ci doar că o parte a lor credeau în Iisus Hristos și cunoșteau vestea Evangheliei mântuitoare⁴⁰.

În ceea ce privește creștinismul din provincia romană Dacia, cu subdiviziunile ei, Oltenia, Banatul, Transilvania și parte din Muntenia de mai târziu, acesta putea fi cunoscut aici, mai ales după intrarea provinciei în stăpânirea romană, la începutul secolului al II-lea, deci după anul 106⁴¹. Se înțelege că în noua provincie au avut loc transformări profunde, de ordin economic, lingvistic, cultural, dar și spiritual, luând astfel naștere condiții propice pentru răspândirea creștinismului. Astfel, creștinismul putea fi cunoscut aici și prin intermediul așa numiților „*missionari neoficiali*”, recrutați din rândul prizonierilor creștini, al coloniștilor, al forțelor militare, al negustorilor și al sclavilor sclavii⁴². În întreaga provincie romană Dacia, cu subdiviziunile aminti-

³⁸ Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1958, p. 30.

³⁹ Tertulian, *Liber adversus Iudaeos*, cap VII în P. L. tom. 2, col.650, R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig, 1883, I, p.604.

⁴⁰ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, Ediția a-VI-a, EIBMBOR, București, 2006, p. 19.

⁴¹ Ioan Rămureanu, „Predicarea Sfintei Evanghelii la poporul român”, în vol. *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, EIBMBOR, București, 1987, p. 113. În urma războaielor dintre Decebal și Traian între anii 101-102 și 105-106, Dacia va fi transformată în provincie romană.

⁴² Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. I, p. 57. Sunt menționați cinci factori care au contribuit la consolidarea și răspândirea creștinismului: coloniștii, ostașii din armata romană, sclavii, negustorii, captivii aduși de goți. În privința rolului armatei: Emilian Popescu, „Un militar creștin în armata Schythiei Minor

te, au fost aduși din toată lumea romană, *ex toto orbe Romano*, coloniști și forțe militare, printre cei veniți fiind cu siguranță și mulți creștini, mai ales că proveneau din zone, ca Orientul și Peninsula Balcanică, unde creștinismul era mult mai avansat, și pe acest fond deveneau ei înșiși mesagerii propovăduirii creștine. În același context nu trebuie uitat nici rolul negustorilor, care au contribuit la consolidarea creștinismului românesc, prin legăturilor economice între orașele grecești de la Marea Neagră, dar și ale dacilor, cu Orientul creștin și Grecia. Însă, despre o creștinare masivă a daco-romanilor putem vorbi mai ales după retragerea aureliană 271-275, când creștinismul putea să își manifeste liber spiritualitatea în acest areal carpato-dunărean.

Ceea ce atestă o prezență creștină în primele secole sunt mărturiilor arheologice, care deși nu sunt numeroase, sunt sigure. Arheologii sunt de acord că începând cu secolul al II-lea și continuând cu cel următor avem vestigii creștine, care sunt puține, însă în deplină concordanță cu numărul creștinilor de aici⁴³. Desigur, trebuie să avem în vedere faptul că ele nu sunt cu mult mai puține decât în alte zone de frontieră, deci putem afirma că și în Dacia au existat creștini încă înainte de secolul III (gema de la Romula este plasată la sfârșitul acestui secol⁴⁴), dar și alte vestigii anterioare retragerii lui Aurelian, descoperite în exclusivitate în castre și în canabae-le acestora⁴⁵. De fapt, una dintre caracteristicile creștinismului românesc a fost răspândirea noii religii mai ales în mediul urban, și apoi, ulterior, se poate vorbi de o propagare a ideilor creștine și în mediul rural. Pe acest fond nu trebuie să surprindă descoperirile arheologice, anterioară edictului lui Constantin cel Mare, mai ales în acest spațiu urban.), dar această prezență creștină trebuie văzută în nuclee destul de restrânse⁴⁶. Astfel, afirmația lui Tertulian privind încreștinarea dacilor devine reală.

la sfârșitul secolului al III-lea", în *TV, IX* (75), 1999, nr. 1-6, p.29-42, M. Gramatopol, *Dacia Antiqua*, București, 1980, p. 226.

⁴³ Mihai Bărbulescu, „Paleocreștinismul în România. Probleme metodologice și aspecte istoriografice românești și străine”, în vol. *Slujitor al Bisericii și al neamului Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu-membru corespondent al Academiei Române la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 177. Nu trebuie uitat – ne arată autorul – că artefactul arheologic s-a îmbogățit cu piese noi, uneori de apartenență creștină dubitabilă.

⁴⁴ Nicolae Gudea și Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la romani. Mărturii arheologice*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradei, Oradea, 1988, p. 19. Cercetătorii consideră că începutul vieții creștine în Dacia aparține sfârșitului de secol II și începutul celui următor. Pe aceeași poziție se situează și C.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, București, 1935, p. 193, care consideră că au existat creștini în Transilvania înainte de părăsirea ei. Nicolae Dănilă, „Viața creștină în Oltenia în secolele IV-VI în lumina documentelor romano-bizantine”, în *MO*, an 6, 1954, nr. 5-6, p.331. Ioan Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Citta del Vaticano, Roma, 1977, p. 85-86, nr. 64, apoi p. 12-113, nr. 82. Sunt menționate aici gemele de la Orlea (jud. Dolj) și Romula (jud. Olt), respectiv inscripții gnostice gravate pe două plăcuțe de aur descoperite la Orșova (Dierna), dar și gema de la Potaissa (Turda).

⁴⁵ Alexandru Madgearu, „Expansiunea creștinismului în afara mediului post-urban din Dacia (secolele IV-VI)”, în vol. *Slujitor al Bisericii...*, p. 191. Amintim astfel inscripția funerară de la Napoca, vestigiile de la Potaissa, cele mai numeroase (rezultat direct al prezenței aici din 167 a Legiunii V Macedonica adusă din Dobrogea) etc.

⁴⁶ Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice...*, p.74 este mult mai tranșant în opinia sa considerând că existența creștinilor, desigur izolați, din Dacia rezultă din logica evenimentelor.

Prin urmare, creștinismul, chiar dacă nu a avut aceeași intensitate cu spațiul dobrogean, era bine nuanțat. Mai mult decât atât începând cu Constantin cel Mare (306-336), deci după pacea adusă Bisericii prin Edictul de la Mediolanum din 313, viața creștină din Dacia s-a îmbunătățit. Acest fapt a fost posibil deoarece zone largi din Banat, Oltenia, Muntenia și regiunea subcarpatică, aflate în vecinătatea Imperiului bizantin, au rămas pentru perioada secolelor IV-VI sub dependența administrației imperiale și a armatei. Trebuie reținut faptul că Imperiul bizantin deținea cetăți și caste bine fortificate pe o linie care pornea, la perioada respectivă, din Banat și ajungea până la gurile Dunării⁴⁷, fapt ce a făcut posibil un control, din rațiuni politico-administrative, a împăraților bizantini. Pe fondul contactului populației autohtone cu militarii și civili creștini, prezenți în zonă, al libertății religioase, dar și politice⁴⁸ (este vorba de impunerea tratatului de pace goților și altor neamuri barbare, de către Constantin cel Mare în anul 332, tratat ce va avea un rol major în răspândirea creștinismului în mediul autohton daco-roman, dar și cel barbar) nu trebuie să surprindă alte descoperiri de factură arheologică, cu tentă vădit creștină. Din secolul IV se cunosc, în Transilvania, Banat și Oltenia, chiar și basilici paleocreștine ca cele de la Slăveni (jud. Olt), Porolissium (azi Moigrad, jud. Sălaj), fundațiile de la Morisena (azi Cenad, jud. Timiș) și Sucidava (azi Celei, jud. Olt), precum și obiecte necesare ritualului liturgic, și alte vestigiile arheologice⁴⁹.

Referindu-ne la creștinismul din această zonă a țării, nu putem trece cu vederea faptul, că după finalizarea crizei din secolul al V-lea, determinată de invazia hunilor, în timpul lui Justinian I (527-565), cunoaștem primele forme de organizare eclesiacă în Banat. Este vorba de cetățile Literatta și Recidiva (fosta Arcidava, azi Vărădia, lângă Oravița), dependente de Arhiepiscopia de Justiniana Prima⁵⁰. Prin cele două episcopii, înființate aici, în nordul Dunării se evidențiază, o reînvierea a vieții bisericești, dar și o mai bună organizare a ei, cu sedii episcopale și implicit ierahi. Așadar, se poate observa, că viața creștină este cel mai bine reprezentată în această zonă sub domnia lui Justinian, fapt de altfel logic, dacă ne gândim că începând, mai ales cu secolul V, legăturile economice, culturale și religioase ale fostei

⁴⁷ Vl. Iliescu, *Die Räumung Dakiens und die Anwesenheit der romanischen Bevölkerung nördlich der Donau im Lichte der Schriftquellen*, Daco-Romania, Freiburg, München, I, 1973, pp. 5-28, D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. IV-a, București, 1978, p. 416-466. Este posibil ca unele cetăți și caste, refăcute de Constantin cel Mare, să constituie, pentru perioada respectivă, reședințele unor episcopi.

⁴⁸ Evangelos K. Chrysos, „Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jh.”, în *Daco-Romania*, I, 1973, pp. 53-64.

⁴⁹ I. Barnea, *Arta creștină în România*, I, București, 1979, p. 124, fig. 5 a.b., Nicolae Gudea și Ioan Ghiurco, „Un opaiț de bronz bizantin de la Porolissium”, în *AMP*, 1986, pp. 209-211, D. Tudor, „Basilica paleocreștină de la Slăveni-Olt”, în *MO*, XXI (1979), nr. 1-3, pp. 102-105, N. Gudea, „Vasul cu inscripție și simboluri creștine de la Moigrad”, în *AMP*, III, 1979, pp. 515-524, N. Dănilă, „Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania”, în *BOR*, CI (1983), nr. 7-8, p. 731-732.

⁵⁰ Emanoil Băbuș, „Justiniana Prima în lumina noilor cercetări”, în *ST*, XXXIX (1987), nr. 1, pp. 84-92, Alexandru A. Munteanu, „Arhiepiscopia Justiniana Prima și jurisdicția ei”, în *ST*, XIV (1962), nr. 7-8, pp. 441-470, Gh. Ștefan, „Justiniana Prima și stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos în secolul al VI-lea”, în vol. *Drobeta*, 1974, pp. 65-70.

Dacii se vor îndrepta spre noul centru de putere din răsărit, cel bizantin, în a cărei sferă de influență va rămâne pe mai departe.

Așadar, putem concluziona arătând, că deși erau amplasate la marginea Imperiului, în provincii ca Schythia Minor și Dacia, au putut exista creștini încă din primele secole ale erei noastre⁵¹, în ciuda persecuțiilor îndreptate împotriva lor⁵², deși numărul acestora nu era extrem de ridicat. În acest sens, putem afirma că încreștinarea este anterioară inscripțiilor și vestigiilor pe care le avem, deci anterioare epocii lui Constantin cel Mare⁵³. Deși erau supuse unui control de stat mult mai riguros⁵⁴, s-au înființat cu timpul și primele comunități creștine, potrivit rânduielilor bisericești, știrile ulterioare arătând o continuitate de credință creștină în rândul autohtonilor.

Creștinismul predicat în Schythia Minor de către Sfântul Apostol Andrei și ucenici săi nu a rămas circumscris doar acestei zone. El a fost cunoscut așadar și în provincia romană Dacia, dar, în același timp a fost predicat din zona dobrogeană și în zonele învecinate, la nord și la vest, spre provinciile cunoscute astăzi sub numele de Moldova și Muntenia, unde au fost făcute descoperiri importante⁵⁵, care atestă și aici o viață creștină. Regiunile amintite nu au cunoscut nici pe departe intensitatea vieții creștine din Schythia Minor, dar trebuie menționat faptul că ambele regiuni au făcut parte doar din zona supravegheată de imperiu, evident dincolo de granițele lui stabile, fiind încorporate provinciei Moesia Inferior. Cu toate acestea ne sunt cunoscute unele castre și cetăți din sudul Moldovei și din Muntenia, care au putut exercita o influență pentru populația locală⁵⁶.

Chiar dacă nu sunt cunoscute misiuni organizate de încreștinare pentru primele trei secole creștine, trebuie menționați și aici rolul captivilor de război romani, printre care existau și creștini, aduși de triburile dacice ale carpilor și costobocilor, sedentare în zona de mijloc și de nord a Moldovei. În acest context trebuie amintite și triburile goților, care au adus și ei captivi, cum au fost cei luați în anul 258 din Capadocia⁵⁷.

⁵¹ I. Banea, „Perioada Dominatului (sec. IV-VI)”, în *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 379.

⁵² *Idem*, „Romanitate și creștinism la Dunărea de Jos”, în *Symposia Tracologica*, nr.7, Tulcea, 1989, p. 167. Autorul afirma „că datorită ușurinței circulației pe rețeaua de drumuri bune ce împânzea tot imperiul, religia creștină s-a putu răspândi cu ușurință pe uscat și pe mare”.

⁵³ P.P. Panaitescu, „Originile creștinismului la români. Începuturile creștinismului la Dunărea de Jos”, în *Introducere în istoria culturii române*, București, 1969, p. 96.

⁵⁴ Constantin Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'Antiquité*, Bucharest, 1945, pp. 156-158.

⁵⁵ Dan Gh. Teodor, „Cele mai vechi urme creștine din Moldova”, în *MMS*, LV (1979) nr. 7-8, pp. 561-563, apoi Silviu Sanie și I. Dragomir, „Începuturile creștinismului în sudul roman al Moldovei”, în vol. *De la Dunăre la Mare*, pp. 117-122.

⁵⁶ Emilian Popescu, „Dobrogea și teritoriile românești nord-dunărene în secolele IV-VI”, în *Symposia Tracologica*, 1989, nr.7, p.189-198.

⁵⁷ Filostorgius, *Historia ecclesiastica*, II, 5, cf FHDR,... vol. II, București, 1970, p.cit, p.201 se consideră că printre goții aduși de la Istru în anul 258 au fost foarte mulți creștini și clerici, unii dintre ei strămoși ai lui Ulfila. Richard Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, p.245, Emilian Popescu, *Creștinismul pe teritoriul României..*, p.37-38. Este vorba de mijlocul secolul al III-lea, când au fost aduși prizonieri creștini, de către goți, în nordul Dunării, dar și în alte zone, ca Muntenia de nord-est și Moldova de sud. Putem vorbi de o contribuție a prizonierilor la procesul de

Relațiile dintre autohtoni și noii veniți au determinat consolidarea comunității creștine, astfel încât la primul Sinod Ecumenic, de la Niceea din 325 a luat parte și un episcop din această zonă, Theophilus⁵⁸, căruia îi urmează Ulfila și alți episcopi. Apoi, trebuie menționat faptul că prin martirii creștini din părțile Munteniei de astăzi, ca Sfântul Nichita și Sfântul Sava, se poate vorbi de o arie destul de largă de răspândire a creștinismului pe teritoriul țării noastre. Mai mult decât atât, în actul martiric al lui Sava Gotul se constată existența bisericilor și a preoților în nordul Dunării, mai precis în părțile Buzăului, fapt ce constituie o mărturie a unei vieți bisericești organizate, evident pentru perioada secolului al IV-lea.

Toate aceste elemente au consolidat Biserica din Țara Gothiei, care păstra comuniunea de credință și bineînțeles cea doctrinară cu Imperiul de Răsărit. Prin urmare, tăria și vitalitatea creștinismului în Muntenia de nord-est și Moldova de sud, la goți și în mod cert la autohtoni, este dovedită. Menționăm faptul, că aici, în Gothia, se va retrage și Audius, despre care se poate vorbi în cadrul monahismului daco-roman. Religia creștină a avut în aceste provincii un rol major, dând martiri și mănăstiri, consolidând credința celor de aici.

Începând cu secolul al IV-lea, se poate remarca o implicare oficială a Bisericii din Schythia Minor coroborată cu cea a Statului bizantin, având drept țel consolidarea comunităților creștine existente de aici, dar mai ales continuarea propovăduirii. Acest lucru a fost posibil mai ales prin intermediul unor ierarhi tomitani Betranion, Gerontie (Terontie) și Teotim I, apoi prin aportul misionarilor creștini ca Eutihie, Sfântul Sava Gotul (†372), dar și Părinți ai Bisericii creștine, cum a fost Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopi de Constantinopol ca Sfântul Ioan Gură de Aur, precum și conducători militari ca Iunius Soranus⁵⁹.

Descoperirile arheologice, aparținând secolului IV, atestă faptul că mai ales unele localități, cum a fost Barboși-Galați, sau cele de la Căndești-Vrancea, respectiv Mitoc-Botoșani, precum și cele de la Tăcuta⁶⁰, au constituit centre de iradiere a creștinismului între zonele limitrofe și lumea romană. S-au descoperit printre altele obiecte paleocreștine ce reprezentau cruci de sidef, opaițe decorate cu simboluri creștine, amfore cu inițialele XP⁶¹. Desigur, au existat și alte zone unde s-au făcut

încreștinare și de acomodare a barbarilor la valorile culturale lumii greco-romane, mai ales că numărul captivilor a fost mare.

⁵⁸ Hervig Wolfram, *Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München, 1979, p. 88.

⁵⁹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. I p. 100-101, Hyppolite Delehay, *Les passions de martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, pp. 145-150, Wolf Dieter Hauschild, *Basilius von Caesarea. Briefe. II. Teil*, Stuttgart, 1973, p. 170, Emilian Popescu, „Creștinismul în eparhia Buzăului până în secolul al VII-lea”, în *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, vol. I, Buzău, 1983, p. 259, Ștefan Alexe, „1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul”, în *BOR*, XC (1972), nr. 5-6, p. 560.

⁶⁰ Dan Gh. Teodor, „Unele precizări privind începuturile creștinismului la est și sud de Carpați”, în vol. *Credință, istorie și cultură la Dunărea de Jos*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, p. 14.

⁶¹ S. Sanie, *Civilizație romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei* (sec. II î.e.n – III.e.n), Iași, 1981, p. 83-84, 219-228.

descoperiri arheologice de factură creștină⁶². Alături de vestigiile arheologice, notăm că aici au fost staționate două detașamente din Legiunea Italica și V Macedonica, precum și alte unități auxiliare, unități în care au existat cu siguranță creștini⁶³.

În ceea ce privește restul teritoriului Moldovei de mai târziu, cel dintre Carpați și Nistru, precum și cel din Muntenia, informațiile istorice, deși nu sunt așa de bogate ca în zona cunoscută sub numele de Gothia, au fost suplinite cu succes de către descoperirile și vestigiile arheologice, care aparțin secolelor III-VI⁶⁴. Toate aceste obiecte au aparținut populației autohtone și reprezintă, în marea lor măsură, cruciulițe, simboluri creștine, tipare pentru confecționarea crucilor, fiind descoperite în așezări și necropole creștine.

Prin urmare, putem vorbi de o prezență creștină pe teritoriul țării noastre încă din perioada apostolică. Trebuie menționat faptul, că așa cum încadrarea teritoriului de azi al României în granițele Imperiului roman a fost hotărâtoare pentru răspândirea creștinismului și dezvoltarea sa în primele secole, tot așa de esențială pentru menținerea și evoluția sa ulterioară a fost rămânerea unor largi zone a României de azi sub dominația bizantină până la începutul secolului al VII-lea, și apoi sub influența sa directă sau indirectă în secolele următoare. Bizanțul s-a considerat moștenitorul Imperiului roman și în această calitate a încercat să își mențină autoritatea, sau măcar influența și în zona Dunării de Jos. Creștinismul s-a răspândit mai întâi în Dobrogea, deci în orașele de pe litoralul vestic al Mării Negre, și apoi în Dacia. Cea dintâi mențiune scrisă despre creștinii de pe teritoriul țării noastre aparține anului 290, dar dovezile arheologice atestă creștinismul de la noi mult mai devreme. Acest fapt este relevant de descoperirile epigrafice, de săpăturile arheologice, de numărul mare de martiri, de argumentul lingvistic⁶⁵, inscripțiile creștine, dar mai ales de stabila organizare ecleziastică a Bisericii din Schythia Minor în secolele IV-VI. Pe acest fond a fost posibilă apariția și dezvoltarea unei vieții monahale, mai ales că este greu de conceput că printre comunitățile creștine de la Dunărea de Jos, să nu fi existat și mănăstiri, în care să fi fost realizat idealul reli-

⁶² Dan Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iași, 1991, p. 158-159. Este vorba de vestigii arheologice aparținând secolelor II-III, descoperite la Drăgești-Vaslui, Homiceni și Poiana-Iași.

⁶³ Vasile Chirica, „Creștinismul la est de Carpați. Secolele II-X”, în vol. *Priveghind și lucrând pentru mîntuire*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p.191.

⁶⁴ V. Spinei, *Moldova în secolele XI-XVI*, București, 1982, pp. 104-112., N. Dănilă, „Materiale arheologice paleocreștine din Moldova”, în *MMS*, LIII (1987), nr. 3, pp. 63-81. Interesant este faptul că cea mai mare parte a obiectelor de proveniență creștină au fost confecționate pe loc, puține au provenit din imperiu.

⁶⁵ Este vorba de termenii creștini din limba română, de termenii din lumea romană păgână, ce au primit un sens nou, creștin, dar și de termenii latini cu înțeles exclusiv creștin. Toate aceste categorii de termeni atestă vechimea creștinismului la daco-romani și mai ales a pătrunderii creștinismului în Dacia încă din vremea când aceasta era provincie romană cf. Ioan Ionescu, „Privire asupra cuvintelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române”, în *MO*, VIII (1956), nr. 6-7, pp. 343-359; Dumitru Stăniloae, „Vechimea și spiritualitatea termenilor creștini români în solidaritate cu ale limbii române în general”, în *BOR*, XCVII, 1979, nr. 3-4, pp. 563-590; P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii române*, București, 1969, p. 103-104 și alții.

STUDII ȘI ARTICOLE

gios realizat mai întâi de Mântuitorul Hristos și ucenicii Săi. Dar asupra acsetui fapt ne vom opri într-un alt studiu.

Abstract: *Romanian Christianity, or to be more precise, Proto-Romanian Christianity is a unique stage in our religious and secular history, as it refers to the spiritual development of the Romanian people soon after its birth. Thus, the preaching of the Gospel to the Geto-Dacian and Daco-Roman population, by some of our Lord's Apostles, represented the first stage of the Christianization of the population living in some of the regions where our people came into being. Even if in this part of the world, as in many other, numerous martyrs gave their lives for our Lord, events progressed along a positive path. That is why, linguistic, archaeological and literary evidence are undisputable in this respect. The preaching stage was followed by several other stages: there is historical evidence on the organization of the church (Several Episcopal sees and a Metropolitan see); records of several theologians of the time involved in theological controversies; evidence of monastic settlements and places of worship; evidence of the safekeeping of the holy relics of Christian martyrs.*

Therefore, the Romanian Christianity of the first centuries was the first stage in the development of the life of our Church, followed by other distinct stages, which all constitute the history of Christian life in our country.

Episcopia Aradului și mișcarea pentru separația ierarhică de Mitropolia de Carloviț în timpul episcopului Gherasim Raț (1835-1850)

Pr. dr. Pavel VESA

Condițiile istorice existente în perioada revoluției de la 1848-1849 impunea și clarificarea raporturilor româno-sârbe, de multă vreme destul de încordate. Pe de o parte, procesul de separație bisericească, pe de alta, cel al organizării ierarhiei naționale a românilor ortodocși¹. Aceștia nu mai erau dispuși să-și subordoneze interesele altor națiuni și încep să-și cristalizeze tot mai accentuat un program de emancipare națională și bisericească.

Atitudinea episcopului Gherasim Raț² de la Arad, în problemele de interes național, dovedește rostul și importanța mișcării pentru ocuparea pozițiilor cheie, prin personalități atașate cauzei românilor capabili să-și susțină și să apere dezideratele esențiale ale națiunii. Din strânsa colaborare a celor doi episcopi, de la Arad și Sibiu, Gherasim Raț și Andrei Șaguna, au rezultat cele dintâi inițiative pentru promovarea autonomiei bisericești a românilor ortodocși față de ierarhia sârbească, reînființarea Mitropoliei transilvane³ și propășirea culturală a românilor din reînființata mitropolie. Pentru a preîntâmpina deznaționalizarea românilor era necesară autonomia Bisericii Ortodoxe Române prin înlăturarea dependenței de Mitropolia Ortodoxă Sârbă de la Carloviț.

În spiritul acestor aspirații, naționale și bisericești, se înscrie și acțiunea pornită din sânul comunității ortodoxe române din Timișoara, care, la 16 februarie 1847, se adresa comunității ortodoxe române arădene propunând convocarea unui Congres național „după chipul și modul aceluia care s-a ținut în Timișoara la anul 1790”. O asemenea propunere primesc la 6/18 aprilie 1847 și din partea comunității ortodoxe

¹ Nicolae Bocșan, „Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române”, în vol. *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII-XIX)*, Oradea, 1994, p. 145.

² Amănunte despre viața și activitatea episcopului Gherasim Raț vezi: Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. 1706-2006*, Arad, 2007, pp. 90-130.

³ Pentru prima dată ideea Mitropoliei naționale române a fost pusă în *Petiția de la Ciacova* din 20 septembrie 1831. Într-o formă precisă, se cerea să se „facă, în parte, un nou arhiepiscopat, pentru eparhiile românești ale Aradului, Timișului și Vârșetului, dacă s-ar putea și pentru ale Ardealului și Bucovinei, iar acest scaun să fie întotdeauna dat unui român, iar astfel să despartă aceste națiuni, bisericile, școlile, așezămintele și preoții lor, în veci, așa cum cere și rațiunea politică”. Pentru textul *Petiției* vezi: I.D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II, Timișoara, 1980, doc. 313, p. 630.

române din Oradea⁴. Se propunea convocarea unui „sinod întru care starea Sfintei Biserici, regularea clerului, educația tineretului și trebile funduale să le dezbată”, făcând trimitere la propunerea din 1845 a românilor din Episcopia Aradului. Este vorba, în primul rând, la egala îndreptățire a poporului român în Congresul de alegere a înalților ierarhi ortodocși⁵. Problema este reluată la 11 aprilie 1848, prin corespondentul bănățean al „Gazetei de Transilvania”, care cerea ca la viitorul Congres Național, conform noii legislații, deputații să fie aleși în funcție de numărul populației, nu după sistemul vechi. În această eventualitate, Episcopia Aradului urma să aibă 19 deputați (7 preoți și 12 mireni)⁶.

Foile românești din Brașov urmăresc cu deosebit interes mișcările românești din vestul Transilvaniei. „Auzim și din alte părți, că românii sânt aplecați de a păzi și frățietate cu nația maghiară cât și cu alte popoare, însă cu condiția celei mai depline egalități naționale. Bănățenii, pe lângă atestarea neclăitei lor credințe către casa domnitoare și către coroană, convinși că naționalitățile genetice numeroase nu se mai pot nimici, decât numai scâlția și întârzia în cultură, spre a se feri de aceasta, pretind: 1. Restaurarea portului de ban și bănat al Timișoarei, cum fusese acesta necurmat până sub Maria Tereza, unind cele trei comitate și granița română; 2. Ruperea celor trei episcopii populate de români de către mitropolia Carlovițului, unirea lor cu cea transilvană sub un mitropolit român; 3. Dreptul de a-și alege slobod pe toți episcopii și pe mitropolit prin deputați și mireni; 4. Un fond al clerului și al seminariilor religioase răsăritene; 5. Limba explicatoare și învățătoare a tuturor școlilor elementare în comunitățile române peste tot, precum și a seminariilor și a preparanșilor, va fi numai română, iar limba diplomatică a Ungariei va avea câte o catedră la fiecare institut public românesc; 6. Sinod anual bisericesc; 7. Ștergerea călugăriei”⁷.

Ideii mult mai radicale cuprinde corespondența bănățeană a „Gazetei de Transilvania” din 11 aprilie 1848. Se cerea ca în baza principiilor de liberătate, egalitate și frățietate să se întrunească un congres român care să hotărască în legătură cu biserica și cu școlile românești din diecezele Arad, Vârșet, Timișoara, Carloviț, Baci, Buda, Carlștad și Pacraț. Se cerea să se discute și întemeierea unor episcopii noi românești și numirea în scaun a unor episcopi români⁸.

Guvernul ungar era interesat să susțină revendicările bisericești ale românilor, sprijinind demersurile întreprinse de Emanoil Gojdu în această direcție. La inițiativa

⁴ Arhiva Parohiei Ortodoxe Române Arad-Centru, *Pachet I, dosar 6 (1847)*, f. 26, 29.

⁵ Se face aluzie la „recursul românilor greco-neuniți din Episcopia Aradului”, publicat în „Gazeta de Transilvania” (an VIII, nr. 95, 26 noiembrie 1845, pp. 378-379), semnat „I. P.”, cerându-se schimbarea normelor de alegere a deputaților pentru Congresul Național Bisericesc, motivând prin nejusta reprezentare a eparhiilor românești în congres. Cf. I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 357, pp. 672-673.

⁶ *Gazeta de Transilvania*, anul XI, nr. 33, 22 aprilie 1848, pp. 136-137, la I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 366, pp. 682-683.

⁷ *Gazeta de Transilvania*, anul XI, 29 martie (st. v.) 1848, p. 100, la Victor Chereșteșiu, *Adunarea Națională de la Blaj 3-5 (15-17) mai 1848. Începuturile și alcătuirea programului revoluției din 1848 din Transilvania*, București, 1966, p. 206.

⁸ *Gazeta de Transilvania*, anul XI, 22 aprilie (st. v.), 1848, pp. 149-150.

lui, românii arădeni au organizat o conferință în 12/24 aprilie 1848, unde Ioan Arcoși, în calitate sa de fruntaș al comunității românilor arădeni, și Vincențiu Babeș au lansat o proclamație expediată tuturor comunităților românești prin care se cerea convocarea, pentru ziua 2/15 mai 1848, a unei adunări a românilor în Pesta, ocazie cu care să se discute respectarea proporționalității naționale în Congresul Național Bisericesc și transferarea acestuia la Arad sau Timișoara. În proclamație se menționa că de la Arad vor pleca zece persoane. Într-o scrisoare a lui Ioan Arcoși și Vincențiu Babeș către comunitatea românească din Oradea, cei doi menționau că dacă aceștia nu au delegați, să trimită măcar plenipotențe lui Emanoil Gojdu, avocat în Budapesta, să-i reprezinte. Au participat totuși Nicolae Jiga, împreună cu Ioan Dragoș și Gheorghe Fonai. Aceștia, împreună cu Emanoil Gojdu, au prezentat Guvernului ungar doleanțele românilor ortodocși, cerând recunoașterea și împlinirea lor⁹.

Românii din dieceza Aradului, în adunarea din 30 aprilie 1848, au redactat o petiție către episcopul Gherasim Raț, prin care i se cerea înlocuirea de la centrul eparhial a unor funcționari sârbi¹⁰, numirea în locul lor a unor preoți români din Consistoriu, considerând că eparhia trebuie să fie condusă „de români adevărați și zeloși spre folosul românilor”, pentru că sârbii „sunt streini, n-au nici cea mai mică însuflețire română: românii nu văzură măcar un semn de a simți, de liberalism și de zel național de la dânsii – din contra iscusiră și văzură cea mai desconștiințată nepăsare și auziră adeseori despre un ticălos antiromânism; românii s-au jertfit pentru acest scaun episcopesc; deci socot a putea pretinde cu drept ca să fie el împresurat și îndreptat de români adevărați și zeloși, spre folosul românilor, ca să nu mai rămână și de aici încoale dânsii, cei din urmă în lume și în țeară”¹¹.

Românii arădeni mai cereau episcopului hirotiesirea protodiaconului Ghenadie Popescu ca protosinghel, iar preoților, pe viitor, să nu mai blagoslovească, ci să binecuvânteze, iar în bisericile din Arad să se introducă limba română. În aceste împrejurări, episcopul Gherasim Raț a adoptat o atitudine prudentă, încercând să ducă o politică de echilibru între patriarhul de la Carloviț și noile autorități din Ungaria. Pentru a explica atitudinea sa, episcopul pune în discuție faptul că uneori, politica dură și intransigentă a autorităților maghiare l-a determinat să ia o atitudine favorabilă Pestei, fără voia lui. Ierarhul arădean vorbea de „tirana putere, care a căutat să topească națiunea română în maghiarism” și mărturisește că ceilalți frați româ-

⁹ *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române. C. Transilvania*, vol II (12-29 aprilie 1848), Sub redacția: Ștefan Pascu, Victor Chereșteșiu, București, 1979, doc. 179, pp. 266-268; I. D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 367, pp. 683-685; Gheorghe Lițiu, „De la începuturi până la reînființarea Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei”, în vol. *Din activitatea bisericească a Episcopiei Ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani*, Oradea, 1984, p. 91.

¹⁰ Se făcea, indirect, trimitere la „fiscariul” consistorial Nicolae Savici și notarului consistorial Dimitrie Antonovici.

¹¹ I. D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 369, p. 687; Gh. Lițiu, *Eparhia Aradului și a Bihorului 1848-1860*, Oradea, 2003, p. 26.

ni din stat, fiind mai îndepărtați de puternica presiune maghiară exercitată de Pesta, i-au întrecut în formularea adevăratelor postulate naționale¹².

Aproape în paralel, în 9 mai 1848, la Oradea, tinerii români lansează o proclamație către conaționalii lor maghiari, solicitând garantarea naționalității și a limbii române, numirea de funcționari români, proporțional cu numărul lor, înființarea de școli românești în toate satele, tipărirea de cărți românești pe cheltuiala statului. În ce privește Biserica, în același manifest se cerea emanciparea ei de sub ierarhia sârbă, dar și cea ruteană (eparhia de Muncaci, cu parohii românești în Maramureș și Sălaj)¹³.

Că relațiile dintre români și sârbi erau încordate reiese și din atitudinea starețului de la mănăstirea Hodoș-Bodrog. După părăsirea conducerii mănăstirii din toamna anului 1848 de către arhimandritul Emilian Chengheleț, român de origine dar sârbizat, refugiindu-se în Serbia, probabil la Carloviț, în entouragele patriarhului Iosif Raiacici¹⁴, episcopul Gherasim Raț l-a numit la conducerea mănăstirii pe protosinghelul Ghenadie Popescu, care se bucura de o deosebită simpatie în rândul arădenilor. După înfrângerea revoluției în 1849, patriarhul a trimis din nou pe arhimandritul Emilian Chengheleț să reia conducerea mănăstirii. Pentru a se răzbuna pe episcopul de la Arad pe care îl considera vinovat de refugiul său, arhimandritul omite pomenirea ierarhului la ieșirea cu Sfintele Daruri, motiv pentru care Consistoriul eparhial arădean l-a chemat înaintea sa pentru a-i cere explicații. Știindu-se ocrotit de patriarh, nu s-a prezentat. Cerându-se concursul comisarului Ioan Atzel, acesta nu a intervenit¹⁵.

La Adunarea de la Pesta, care s-a desfășurat între 3/15-9/21 mai 1848, au participat 39 de deputați din comitatele Arad (4), Bihor (3), Bichiș (3), Timiș și Torontal (13), Caraș (9) și orașul Pesta (7) în frunte cu Emanoil Gojdu, sub conducerea căruia s-au desfășurat lucrările adunării. Delegații au elaborat două documente. Cel dintâi, intitulat *Înștiințarea către Români de legea răsăriteană neunită*, are mai mult un caracter bisericesc protestatar. Documentul, adresat împăratului Ferdinand V, a programat ținerea unei adunări naționale și confesionale la Timișoara, în 13/25 iunie 1848. În vederea acestui scop, *Înștiințarea* formulată la Pesta, urma să fie tipărită în românește și ungurește și difuzată în popor. Documentul prevedea ca la adunarea ce urma să se țină la Timișoara să participe un delegat din fiecare parohie, având la sine „scrisoarea cu pecetea satului și a bisericii”¹⁶.

¹² I. D. Suciu, *Revoluția de la 1848-1849 în Banat*, București, 1968, p. 56; I.D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 369, pp. 687-688; Dumitru Suciu, *Antecedentele dualismului austro-ungar și mișcarea națională a românilor din Transilvania (1848-1867)*, București, 2000, pp. 151-152.

¹³ Viorel Faur, „Participarea românilor bihoreni la evenimentele revoluționare din anii 1848-1849”, în *Revista de Istorie*, tom 36, 1983, pp. 443-446.

¹⁴ Iosif Raiacici s-a născut la 20 iulie 1785, studii de drept la Viena, teologice la Carloviț. În anul 1812 era arhimandrit și vicar, în 1829 ajunge episcop de Dalmația, în 1834 episcop la Vârșeț. În 1842 a fost numit mitropolit, mai apoi se autoîntitulează ca patriarh.

¹⁵ Eduard I. Găvănescu, „Documente istorice. Mănăstirea Hodoș-Bodrog” *Tribuna Română*, anul I, nr. 86, 15 decembrie 1943, p. 2. După moartea episcopului Gherasim Raț, chestiunea starețului de la Hodoș-Bodrog a rămas în judecata Consistoriului eparhial aflat sub administrarea arhimandritului Patrichie Popescu (1850-1853).

¹⁶ Teodor V. Păcășian, *Cartea de aur, sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. I, Ediția a doua, Sibiu, 1904, pp. 343-344.

Participanții au redactat un al doilea document, intitulat *Petiția neamului românesc din Ungaria și Banat*. După o parte introductivă, cu caracter istoric, *Petiția* conține revendicări formulate în șapte puncte, cu caracter național, social și bisericesc. Primele trei puncte au un vădit caracter bisericesc, cerînd, în primul rând, separarea ierarhică și independența Bisericii ortodoxe române:

1. O cărmuire bisericească cu totul neatârmată de la Mitropolia Carlovițului, care și până atunci ce legiuitul nostru sinod în privința aceasta va hotărî, să ocărmuiească provizorie sub nume de vicar-mitropolitan, luând lîngă sine doi bărbați adevărați români, unul din ceata preotească iar altul dintre mireni.

2. Să se trimită sub președinția unui comisar imperial o comisie aleasă din români și sârbi la număr deopotrivă, care cercînd starea fundațiilor bisericești și școlastice, precum și starea și diplomele mănăstirilor iar mai vîrtos că cine au fost fondatorii acelora să poată sfârși mijlocirea despărțirii ca să poată căpăta fieștecă parte, partea sa.

3. Să avem sinod dechiliu și ocărmuirea bisericească și școlastică neatârmată, ai căreia mădulari să fie aleși numai dintre fiii nației noastre¹⁷. Memoriul a fost înaintat Guvernului de la Pesta.

La Adunarea de la Carloviț din 15/27 mai 1848, mitropolitul Iosif Raiacici a fost ridicat la rangul de patriarh al sârbilor și românilor. Românii au protestat contra acestei hotărâri „fiindcă după legile civile și după canoane, alegerea e ilegală, dat fiind că s-au făcut cu evidenta călcare în picioare a drepturilor națiunii române”. În momentul când Iosif Raiacici i-a cerut să-l recunoască de patriarh, episcopul Gherasim Raț nu numai că nu l-a recunoscut, s-a arătat chiar revoltat, întrerupînd corespondența cu Carlovițul. În ședința din 3/15 iunie 1848 a Consistoriului eparhial arădean, s-a luat hotărârea de nerecunoaștere a proclamării mitropolitului Iosif Raiacici de patriarh, considerînd că titlul asumat de acesta este „illegal și fără audierea românilor, nu va acorda niciodată ca rezultat al răzvrătirii anticonstituționale”¹⁸. De menționat că la Congresul de la Carloviț au luat parte un număr redus de români.

Mai mult chiar, în vara anului 1848, episcopul Gherasim Raț și Consistoriul eparhial arădean, au făcut o declarație de loialitate față de guvernul maghiar. Aradul era în acel moment singura Episcopie din sistemul mitropolitan al Carlovițului, preponderent românească și condusă de un episcop român¹⁹. Cu această ocazie s-a cerut din nou separația bisericească a românilor ortodocși de ierarhia sârbă de la Carloviț; constituirea unei comisii mixte româno-sârbe care să cerceteze situația fundațiilor

¹⁷ *Ibidem*, vol. I, pp. 346-347; I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 374, p. 693.

¹⁸ I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 376, pp. 694-695; vezi și I. D. Suci, *Revoluția de la 1848-1849 din Banat*, p. 65.

¹⁹ I. D. Suci, *Nicolae Tincu-Velea*, București, 1945, pp. 21-22; Idem, *Revoluția de la 1848-1849 în Banat*, p. 55-56; I. D. Suci, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 369, pp. 686-688; Gh. Lițiu, *Eparhia Aradului și a Bihorului*, p. 26; Nicolae Bocșan, Ioan Popovici, *Sinodul de la Chișineu-Criș*, în vol. *Revoluția de la 1848-1849 în Europa Centrală. Perspectivă istorică și istoriografică* (coordonatori: Camil Mureșan, Nicolae Bocșan, Ioan Bolovan), Cluj-Napoca, 2000, p. 362.

bisericești comune; organizarea unui Sinod bisericesc al românilor iar în Ministerul de Culte să se instituie o secție deosebită care să se ocupe cu problemele bisericești și școlare ale românilor²⁰.

Pe aceeași poziție s-au situat și intelectualii bihoreni, în scopul realizării despărțirii ierarhice și a reînființării Mitropoliei ortodoxe transilvane și împotriva auto-proclamării lui Iosif Raiacici ca patriarh. Trebuie să menționăm însă, că românii bihoreni nu erau împotriva revendicărilor de ordin național pe care și le-au propus sârbii la Congresul de la Carloviț din 15/27 mai 1848. Ei doreau ca fiecare naționalitate din cadrul Imperiului habsburgic să se constituie într-un sistem politic administrativ și bisericesc propriu. Din rezoluția formulată de coreligionarii lor români, sârbii precizau că „dorind ca și poporul român să devină națiune liberă și independentă, să fie egal îndreptățit cu celelalte națiuni ale țării: această adunare națională sârbească cugetă că noi sârbii, ca frați credincioși și adevărați ai românilor, sântem datori a-i sprijini în renașterea națională, așteptând aceeași dragoste reciprocă de la dânsii, de aceea ne rugăm de Regele nostru ca să ne proclame și să se asigure independența națională a poporului român în spirit de libertate și naționalitate”²¹.

Bihoreni, înainte de 15/27 mai 1848, chiar au protestat contra ținerii Congresului de la Carloviț. În „numele celor 165 000 de români din Bihor”, Ioan Dragoș, deputat în Dieta de la Pesta, a fost însărcinat cu publicarea protestului. Un exemplar original a fost depus la Consistoriul eparhial din Oradea, în care se menționa că „nu luăm parte la adunare”²².

În Bihor, în 1848, Nicolae Jiga a fost cel care a militat foarte mult pentru emanciparea Bisericii ortodoxe române de sub tutela Carlovițului. Încă în 1830 ceruse, împreună cu alții, ca în Arad să fie numit numai episcop de neam român. La Proclamația patriarhului din Carloviț, în adunarea comunității bisericești din 4 iunie 1848, la propunerea lui Nicolae Jiga, se hotărăște să se respingă proclamația și se declară: „Ziua aceea în care se va decreta prin lege despărțirea și scoaterea noastră de sub tirana stăpânire a sârbilor o vom prăznui ca pe o sărbătoare a triumfului și a bucuriei obștești și cu tot dreptul, pentru că e fapt constatat că în tot decursul vremilor trecute, sârbii s-au purtat față de noi în chip mașter și dușmănos: din fondurile școlare și fundaționale culturale bisericești au împărțășit numai pe consăngenii lor, iar la ai noștri le-au pus numai piedici și le-au închis calea înaintării”²³.

Așa după cum am mai amintit, Adunarea de la Pesta a hotărât ținerea unei Adunări naționale a românilor la Timișoara, pentru ziua de 13/25 iunie 1848, cu un

²⁰ Vezi: Ilarion Pușcariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric*, Sibiu, 1900, pp. 93-94; T. V. Păcățian, *op. cit.*, vol. I, ed. a II-a, pp. 344-347; I. D. Suciu, *Revoluția de la 1848-1849 din Banat*, p. 65; C. Bodea, *1848 la români*, vol. I, București, 1998, nr. 125, pp. 509-511.

²¹ Teodor V. Păcățian, *op. cit.*, vol. I, p. 231.

²² *Ibidem*, vol. I, p. 232.

²³ Teodor Neș, *Oameni din Bihor. 1848-1918*, Oradea, 1937, pp. 155-156.

număr mare de participanți. Deși adunarea aprobată de Guvernul maghiar pentru data de 15/27 iunie la Timișoara, nu a mai avut loc, datorită protestelor episcopului Pantelimon Jivcoviici al Timișoarei (1839-1851)²⁴.

O parte dintre deputații români prezenți s-au întrunit totuși într-o adunare în cartierul Timișoara-Fabric, sub președinția lui Mihail Cociuba. Din eparhia Aradului au participat 11 delegați. Adunarea și-a însușit hotărârile adoptate la Pesta în 9/21 mai 1848, la care au mai adăugat încă trei puncte: recunoașterea prin lege a națiunii române; numirea românilor în funcții publice și Sinoade eparhiale anuale pentru fiecare eparhie²⁵.

În august 1848, Teodor Șerb din Arad, deputat de Radna, prezenta Dietei un proiect de organizare bisericească. Preconiza o mitropolie și episcopii române la Arad, Sibiu, Timișoara și Vârșeț, înlăturând astfel ierarhia sârbă; alegerea episcopilor urmând să fie făcută de Sinoadele eparhiale vacante, iar a mitropolitului de o Adunare bisericească-națională formată din 40 de clerici și 80 de mireni²⁶.

Odată cu *Petiția neamului românesc din Ungaria și Banat* se încheie o primă etapă a problematicei bisericești și școlare, având ca cerință independența Bisericii române și instituționalizarea ei pe baze naționale. Era începutul unei acțiuni solidare pentru separarea bisericească de ierarhia bisericească de la Carloviț, care pornea din mijlocul comunității arădene, unde exista o pleiadă de români însuflețiți de prezența episcopului Gherasim Raț²⁷.

Românii nu mai erau dispuși să-și subordoneze interesele altor națiuni. Se cristalizează tot mai mult un program de emancipare națională, ecleziastică și culturală, la realizarea căreia erau chemați toți românii. Pentru că primul obstacol în realizarea acestui program era apartenența de ierarhia sârbă de la Carloviț, care constituia un factor hotărâtor în emanciparea românilor, Biserica fiind singura instituție unde se putea folosi limba națională, iar cea dintâi etapă a revendicărilor o constituia câștigarea independenței ecleziastice.

În primăvara anului 1849, aflat la Viena unde a prezentat împăratului mai multe petiții²⁸, episcopul Andrei Șaguna, la 16/28 martie, s-a adresat patriarhului Iosif

²⁴ Vezi scrisoarea episcopului Pantelimon Jivcoviici (1839-1851) către ministrul Eötvös József din 16 iunie 1848, la I. D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 378, pp. 698-702.

²⁵ Gh. Lițiu, *Românii arădani în frământările anilor 1849-1850*, Arad, 1947, p. 29; I. D. Suciu, *op. cit.*, pp. 68-72; I. D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, vol. II, doc. 378, pp. 698-702; C. Bodea, *op. cit.*, vol. I, nr. 129, p. 517-518.

²⁶ I. D. Suciu, *Revoluția de la 1848-1849 în Banat*, p. 87.

²⁷ Unul dintre cei mai activi a fost Ioan Arcoși (1797-1883), președintele comunității și unul dintre mentorii mișcării naționale a românilor arădani, continuând în alte decenii și pe alte planuri, lupta de emancipare națională și bisericească inițiată de Moise Nicoară. A sprijinit mișcarea românilor pentru recunoașterea drepturilor firești ale limbii române în Biserică, școală și administrația de stat. A fost un susținător al îmbogățirii fondului de carte al bibliotecii Preparandiei și Institutului teologic. Alături de el și-au mai desfășurat activitatea Atanasie Șandor, Alexandra Gavra, Vincențiu Babeș, Ioan Popovici, Dimitrie Haica, Paul Petrilă, Melentie Șerb, Mihai Cociuba.

²⁸ Vezi II. Pușcariu, *op. cit.*, pp. 102-103.

Raiacici cerându-i să se exprime categoric pentru independența bisericească a românilor în care figurau dezideratele fundamentale ale românilor din Transilvania, Banat, Crișana, Maramureș și Bucovina. Între punctele cuprinse în memoriu exista și crearea unei administrații naționale independente, politică și bisericească, și alegerea unui cap bisericesc de sine stătător²⁹.

La 11 aprilie 1849, patriarhul a trimis câte o scrisoare episcopilor Gherasim Raț de la Arad și Eugeniu Hacman de la Cernăuți pentru a-și exprima opinia în privința „întăririi autonomiei bisericești a poporului român ce curge din egalul drept al popoarelor și naționalităților”³⁰.

Scrisoarea a ajuns în mâna episcopului Gherasim Raț numai la sfârșitul lunii octombrie. La 5 noiembrie 1849, din Cuvin, în răspunsul adresat lui Iosif Raiacici, după ce se prevalează de „constituția imperială” care prevedea egalitatea în drepturi a tuturor naționalităților din Imperiul Habsburgic, deci și a românilor, își exprimă convingerea că „după pronunțata egalitate de drepturi, poporul român cu nimnic nu va fi mai puțin respectat decât alte popoare de sub sceptrul Preabunului Împărat al nostru”, considerând firesc faptul că românii ortodocși, „în cele bisericești să nu atârne dela altă națiune, ci acelea singur de sine să le îndrepte”. Episcopul Gherasim dorea ca în „folosul sfintei nostre biserici” românii să-și aibă un mitropolit independent de Carlovți. „Părerea mea dară aceea e: ca Patriarhul sârbilor nici într-o privință să nu încură în îndreptarea ierarhiei române cu autoritate. Eu neatârnarea ierarhiei române numai așa o pot închipui” scria episcopul de la Arad patriarhului de la Carlovți³¹.

²⁹ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Arad (în continuare: A. N. D. J. Arad), *Fond Episcopia ortodoxă română Arad, Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 160, f. 1-2v (este traducerea românească a scrisorii episcopului Andrei Șaguna din 16/28 martie 1849 adresată patriarhului Iosif Raiacici); Il. Pușcariu, *op. cit.*, *Colecțiunea actelor*, nr. 19, pp. 38-39. Pentru eforturile lui Andrei Șaguna de a reînființa Mitropolia ortodoxă a românilor din Transilvania vezi: *Actele soboarelor bisericii greco-răsăritene din Ardeal din anii 1850 și 1860*, Sibiu, 1860, pp. 38-41; Il. Pușcariu, *op. cit.*, *Colecțiunea actelor*, nr. 2, pp. 10-13; nr. 4, 13-18; nr. 9, pp. 24-25, nr. 19, pp. 38-39; T. V. Păcățian, *op. cit.*, vol. I, pp. 516-522; Ioan Lupaș, „Viața și faptele mitropolitului Andrei Șaguna”, în vol. *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Sibiu, 1909, pp. 116-119; Mircea Păcurariu, „100 de ani de la reînființarea Mitropoliei Ardealului” *MA IX* (1964), nr. 11-12, pp. 814-840; C. Bodea, *Lupta pentru unitate națională a românilor*, București, 1967, pp. 193-195, *Anexe*, doc. 88, pp. 343-346; Keith Hitchins, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania. 1700-1868*, Cluj-Napoca, vol. I, 1987, pp. 191-206; Idem, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania. 1846-1873*, București, 1995, pp. 204-230.

³⁰ A. N. D. J. Arad, *fond citat. Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 160, f. 3. Scrisoarea din 11 aprilie 1849 a lui Iosif Raiacici către Gherasim Raț.

³¹ Il. Pușcariu, *op. cit.*, *Colecțiunea actelor*, nr. 22, pp. 43-45; Gh. Lițiu, *Eparhia Aradului și a Bihorului. 1848-1860, Documentele anexe*, pp. 165-168. Scrisoarea din 5 noiembrie 1849 a lui Gherasim Raț către Iosif Raiacici. În privința preparativelor care au dus la înființarea Mitropoliei ortodoxe de la Sibiu, în anii 1849-1851, Andrei Șaguna expune și argumentează acest obiectiv și în scrierile sale: *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericești-naționale a românilor de religie răsăriteană* (1849), *Adaos la „Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericești-naționale a românilor de religie răsăriteană”* (1850), *Memorial prin care se lămurește cererea românilor de religie răsăriteană în Austria pentru restaurarea Mitropoliei lor din punct de vedere al sfintelor canoane* (1851).

O mărturie contemporană despre dorința episcopului Gherasim Raț de a se realiza separarea de ierarhia sârbă de la Carloviț o avem și din partea unui opozant al său. Este vorba de protopopul Ioan Papp de la Oradea, un aliat al ierarhiei sârbe, în scrisoarea din 2/14 octombrie 1850, adresată patriarhului Iosif Raiacici³².

Având în vedere atitudinea protopopul Ioan Pap față de ideile episcopului Gherasim în ce privește, mai ales, separația ierarhică, iese la lumină tot mai mult atitudinea ierarhului arădean față de problemele ecleziastice și naționale. Milita pentru emanciparea ecleziastică de sub ierarhia sârbă de la Carloviț, dar și politica sa din sfera de influență a maghiarismului, militând pentru o națiune română independentă constituită atât sub raport bisericesc cât și politic, în cadrul Imperiului Habsburgic.

Episcopul Gherasim Raț era încrezător în viitorul românilor, în „garanția constituției imperiale” și în „zeloasa lucrare” a deputaților trimiși la Viena. Din punct de vedere bisericesc se pronunța cu toată convingerea pentru separația de ierarhia sârbă și restaurarea Mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei. Episcopul Eugeniu Hacman al Bucovinei avea un alt punct de vedere, cu care episcopul Gherasim nu putea fi de acord³³. Ierarhul bucovinean propunea ca patriarhul sârb să fie recunoscut ca un locțiitor al patriarhului de la Constantinopol iar unitatea dogmatică a celor două mitropolii (sârbe și române) să fie reprezentată în sinoade comune³⁴.

Văzând în atitudinea episcopului Eugeniu Hacman o supunere față de sârbi, într-o altă formă, episcopul Gherasim Raț nu putea să fie decât împotriva, exprimându-și opinia că „unitatea Bisericii noastre nu stă întru aceea ca să avem patriarh cu auctoritatea sa în lucrurile dogmatice despunătorii, ci stă în înțelegerea, convoierea și convingerea tuturor credincioșilor laolaltă”. Concluzia sa era că ierarhia românească numai atunci „va fi întreagă când patriarhul sârbilor nici într-o privință nu va incurge în îndreptarea ierarhiei române”³⁵. Propunerea lui Eugeniu Hacman era pe placul patriarhului Iosif Raiacici de la Carloviț care de mult timp visa să fie reprezentantul răsăritean al ortodocșilor din Imperiul Habsburgic. Episcopul Gherasim Raț opunând rezistență categorică patriarhului în demersurile sale³⁶.

În toamna anului 1849, când revoluția era deja înfrântă, mișcarea pentru emancipare bisericească și națională reîncepe cu forțe noi. La 7 septembrie 1849, într-o scrisoare adresată episcopului Gherasim Raț, episcopul Andrei Șaguna³⁷ arăta că

³² Gh. Lițiu, *Românii arădeni în frământările anilor 1849-1850*, pp. 20-22.

³³ A. N. D. J. Arad, *fond citat, Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 126, f. 3-5.

³⁴ Vezi Il. Pușcariu, *op. cit.*, p. 105.

³⁵ Gh. Lițiu, *op. cit.*, pp. 26-27.

³⁶ Poate de aici afirmația lui Ilarion Pușcariu că episcopul Gherasim Raț visa o mitropolie și la Arad pe lângă cea de la Sibiu. Vezi Il. Pușcariu, *op. cit.*, p. 71.

³⁷ Începutul legăturilor dintre cei doi datează din 1839, când episcopul arădean, aflat la Carloviț cu ocazia unor hirotoniri de episcopi, a propus mitropolitului Ștefan Stancovici să-l ridice pe Andrei Șaguna la treapta de arhimandrit și să-l numească președinte al Consistoriului ortodox de la Oradea-Velența. Este probabil ca între cei doi să fi existat relații anterioare, altfel neexplicându-se cererea episcopului arădean. A. Șaguna însă, a ales pe mai departe să stea la Carloviț pentru așteptarea vacantării vreunui scaun episcopal. Dintr-o scrisoare adresată de Andrei Șaguna episcopului Gherasim Raț, în 12

„după ce din mila lui Dumnezeu și dispozițiunile cele înțelepte și energice ale prea bunului nostru monarh, s-au nimicit anarhia cea sângeroasă și s-a introdus ordinea cea legală, mă simt îndatorat să te înștiințez [...] despre lucrările întregii noastre națiuni”. Episcopul de la Arad primea de la acesta, în copie, *Petiția națională* din 13/25 februarie 1849, *Promemoria* despre dreptul istoric pentru autonomia Bisericii române, opinia episcopului Hacman din Bucovina, precum și propunerea deputaților români din Viena către ministrul cultelor pentru ocuparea eparhiei vacante a Vârșetului³⁸.

La rândul său, episcopul Gherasim Raț, în scrisoarea din 10 septembrie, adresează din partea clerului și poporului român arădean, mulțumiri lui A. Șaguna pentru zelul arătat și cere ajutorul lui Dumnezeu pentru reușita cauzei naționale. El arată apoi greutățile care l-au împiedicat până atunci să ia parte mai activă la lucrările naționale și promite tot sprijinul său pe viitor. El era unul dintre aceia care nădăjduia că emanciparea bisericească a românilor ortodocși putea veni numai de la „Prea bunul monarh” ca o răsplată pentru credința arătată față de tronul austriac în timpul revoluției. Căutând să-și motiveze atitudinea sa din timpul revoluției, scria episcopului Andrei Șaguna de la Sibiu, că „a sosit timpul care ne cheamă la întemeierea buneii stări a națiunii noastre, ni s-a dat ocaziune spre a putea cu coînțelegere a lucra spre acel scop, și suntem dăruți cu bărbați care pentru înaintarea treburilor naționale neustănit lucră”³⁹.

Episcopul Andrei Șaguna trece apoi la fapte și propuneri concrete. Astfel, după ce la 13 septembrie 1849 i-a solicitat episcopului Gherasim Raț câteva cărți⁴⁰, la 16 septembrie, îi cerea să aleagă trei sau patru bărbați pe care să-i trimită cu plenipotență la Viena, „ca acolo să stăruiască la împăratul și la Ministeriu efectuarea cererilor noastre în privința Bisericii și a neamului”. Urmare a acestei cereri, în scrisoarea din 23 septembrie, episcopul Gherasim Raț, arăta că a luat măsurile necesare pentru trimiterea deputaților la Viena, amintind totodată sprijinul venit din partea comunității Bisericii catedrale din Arad, comunitate care sprijinea tendințele fraților din Tran-

noiembrie 1841, pe când se afla stareț în mănăstirea Beșenova, aflăm că împotriva tânărului stareț, călugării acestei mănăstiri s-au ridicat și l-au pârât la Viena că a fost numit stareț „împotriva pravilelor mănăstirești” și că face „netrebuincioase cheltuiuri”. Legăturile dintre cei doi se întetesc odată cu începutul toamnei anului 1849 când revoluția fiind înăbușită, mișcarea pentru emanciparea națională și bisericească a românilor este redeschisă. Cf. Gh. Lițiu, „Episcopul Gherasim Raț și protosinelul Andrei Șaguna” *Biserica și Școala*, anul LXVIII, nr. 46, 12 noiembrie 1944, pp. 362-363. Pentru mai multe amănunte despre corespondența dintre Andrei Șaguna și Gherasim Raț vezi: Andrei Șaguna, *Corespondență*, vol. I/1, (Ediție, Studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gărdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov), Cluj-Napoca, 2005, pp. 9-14, nr. 1-19, pp. 105-118; Nicolae Bocșan, Pavel Vesa, „Andrei Șaguna și Episcopia Aradului în lumina corespondenței (1846-1865)”, în vol. *Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. H. C. Universitatea Oradea - o viață în slujba Bisericii și a școlii românești*, București, 2005, pp. 65-72.

³⁸ A. N. D. J. Arad, *fond citat, Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 95 (1849), f. 1. Vezi și Il. Pușcariu, *op. cit.*, pp. 10, 41, 24.

³⁹ A. N. D. J. Arad, *fond citat, Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 95 (1849), f. 13-13v.

⁴⁰ *Ibidem*, dosar 101 (1849), f. 1.

silvania, Banat și Bucovina. El se scuză apoi că nu poate da mai multe amănunte, dar sfătuiește ca delegația odată ajunsă la Viena să se alătore lui Dobran și Mocioni, „că de la dâșii vor înțelege toate”⁴¹.

Deputații arădeni erau Vincențiu Babeș, Grigorie Popovici și Teodor Șerb, cel din urmă era secretarul cameral din Buda. Trimiterea deputaților o însoțește cu o declarație publică făcută de episcopul Gherasim Raț în care se alătura celorlalți români din monarhia habsburgică⁴². În aceeași zi, episcopul arădean trimitea o circula-ră către toți protopopii diecezei și către comunitatea bisericească română din Arad, chemându-i să sprijine „treaba aceasta națională atât prin ajutoriu în bani, după pu-tință, pentru cheltuielile cerute - cât și prin recomandarea trebii acestei cât la acei oameni încrezuți și aceasta cât mai curând ca să poată cei zeloși din popor numai de cât și lucra la locul cel mai înalt la Maiestatea Sa Împăratul”⁴³. Episcopul Gherasim întâmpina multe greutăți din partea comisarului Ioan Atzel, care a oprit continuarea colectelor pentru banii necesari deplasării delegaților desemnați la Viena⁴⁴.

În următoarea scrisoare, cea din 2/15 octombrie, episcopul Andrei Șaguna se ară-ta mulțumit de măsurile luate de către episcopul Gherasim, în vederea trimiterii depu-țaților la Viena, arătându-se totodată optimist vizavi de reușita cauzei naționale: „eu nu mai am nici o îndoială despre sfârșitul cel bun și mângâietoriu al cauzei noastre națio-nale de vreme ce am fost norocoși a vedea din mult prețuita Preasfinției Tale scrisoare din 23 septembrie a. c. măsurile ce ai luat spre înaintarea trebilor naționale”⁴⁵.

Într-o altă scrisoare, datată 9 octombrie 1849, adresată tot lui Andrei Șaguna, se pronunța pentru Mitropolia românilor, de asemenea oficializa adeziunea Episcopiei arădene la petiția națională din noiembrie 1849, între semnatori se aflau Grigorie Popovici, Teodor Șerb, Vincențiu Babeș⁴⁶. În perioada imediat următoare, datorită sănătății șubrede, episcopul Gherasim Raț, „prin avocatul Vichentie Babeș cu cuvân-tul am încrezut povățuirea trebii naționale” comunității românilor de la biserica cate-drală din Arad, ca „de aici înainte să o poarte”⁴⁷.

Astfel, la 2/15 noiembrie 1849, cei trei semnatori, în calitatea lor de deputați ai diecezei arădene, „întăriți în scris” de episcopul Gherasim, care, fiind în „stare păti-mitoare nu putu a se arăta în persoană”, s-au deplasat la Viena pentru a duce împăra-tului petiția arădenilor prin care subscriau la petiția din 25 februarie 1849 prin care se cerea, între altele, „alegerea unui cap ecleziastic de sine stătătoriu [...] și sub care

⁴¹ *Ibidem*, dosar 106 (1849), f. 1.

⁴² A. Șaguna, *op. cit.*, vol. I/1, doc. nr. 9, pp. 112-113.

⁴³ A. N. D. J. Arad, *fond citat, Actele revoluției de la 1848-1849*, dosar 104 (1849), f. 3. Circulara a mai fost publicată și de C. Bodea, *op. cit.*, vol. II, București, 1998, pp. 975-976.

⁴⁴ A. N. D. J. Arad, *fond citat*, dosar 126, f. 2 (concept), Scrisoarea din 9 octombrie 1849 a lui Gherasim Raț către Andrei Șaguna; Gh. Lițiu, *Eparhia Aradului și a Bihorului. 1848-1860, Documentele anexe*, pp. 178, 180. Scrisoarea din 12 octombrie 1849 a lui Ioan Atzel către Gherasim Raț.

⁴⁵ A. N. D. J. Arad, *fond citat*, dosar 72/1849, f. 1.

⁴⁶ *Ibidem*, dosar 126, f. 2. Scrisoarea din 9 octombrie 1849 a lui Gherasim Raț către Andrei Șaguna.

⁴⁷ *Ibidem*, dosar 126, f. 1. Scrisoarea din 9 octombrie adresată Comunității ortodoxe române de la biserica catedrală din Arad de către episcopul Gherasim Raț.

vor sta ceilalți episcopi naționali⁴⁸. La 5 noiembrie 1849, din Cuvin, episcopul arădean se adresa patriarhului Iosif Raiacici cerându-i consimțământul pentru separarea ierarhică și independența Bisericii Ortodoxe Române din Imperiul Austriac⁴⁹.

Acțiunea episcopilor ortodocși a provocat însă reacția patriarhului Iosif Raiacici de la Carloviț – căruia Andrei Șaguna îi trimisese un exemplar din *Promemoria* sa, iar Gherasim Raț o scrisoare deschisă publicată în „Foaia pentru minte, inimă și literatură”⁵⁰ de la Brașov – și totodată mitropolitului catolic de la Strigoni, Scito-wski, și unul și altul văzând în această acțiune o tendință de diminuare a supremației și intereselor lor. Înființarea unei mitropolii ortodoxe românești însemna pentru patriarhul de la Carloviț pierderea dominației sale religioase asupra Ardealului și Banatului, pe care patriarhul sârbesc o exercita de la 1783 încoace, iar pentru mitropolitul primat de la Strigoni, care tutela biserica greco-catolică, o primejdie pentru unirea de la 1700 care împărțise pe români în două confesiuni, Mitropolia ortodoxă de la Sibiu putând să devină, în noile împrejurări, un centru de raliere religioasă pentru toți românii, uniți și neuniți⁵¹.

La 26 noiembrie 1849, episcopul Andrei Șaguna, nemulțumit de faptul că dreapta cauză românească nefiind cunoscută în părțile vestice, s-a adresat episcopului Gherasim Raț, propunându-i să militeze pentru apariția unui ziar național la Arad sau Timișoara. Acest organ de presă urma să-și îndrepte atenția mai mult „pre câmpul istoric”, „să nu paralizaze nici într-un chip pre Bucovina și pre Gazeta de Transilvania și să aibă lângă sine o foaie care să se cuprindă cu lucruri economice și pentru viața de toate zilele a poporului trebuincioase”. Episcopul Andrei Șaguna considera ca o necesitate imediată apariția unei gazete pentru ca în acest mod să se aducă la cunoștința publicului aspirațiile românilor. Propunea episcopului de la Arad ca plănuită gazetă să fie condusă de Dimitrie Constantini sau Alexandru Gavra⁵².

De propunerea sa, episcopul de la Sibiu l-a înștiințat și pe fruntașul bănățean Andrei Mocioni, care, într-o scrisoare din 6 decembrie 1849, adresată episcopului de la Arad, propunea ca redacția să fie la Arad, considerând că și Ioan Arcoși „senatorul de acolo, ca pe un bărbat demn de a i se încrede redacția gazetei acesteia”⁵³. Episco-

⁴⁸ Il. Pușcariu, *op. cit.*, *Colecțiunea actelor*, pp. 10-13, 28-30. Textul memoriului la Teodor V. Păcățianu, *op. cit.*, vol. I, ed. II, pp. 631-633.

⁴⁹ Il. Pușcariu, *op. cit.*, *Colecțiunea actelor*, pp. 43-44; I. D. Suciu, R. Constantinescu, *op. cit.*, doc. 410, pp. 737-739; Gh. Lițiu, *op. cit.*, *Documentele anexe*, pp. 165-168. Scrisoarea din 5 noiembrie 1849 adresată de episcopul Gherasim Raț patriarhului Iosif Raiacici.

⁵⁰ *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, 1850, nr. 6.

⁵¹ Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertatea națională (1848-1881)*, București, 1974, p. 103.

⁵² A. Șaguna, *op. cit.*, vol. I/1, doc. 14, pp. 117-118. Scrisoarea din 26 noiembrie 1849 a lui Andrei Șaguna către Gherasim Raț.

⁵³ Gh. Lițiu, *O plănuită gazetă românească la Arad în 1849*, în „Tribuna Română”, anul II, nr. 145, 20 iunie 1944, p. 2; Idem, *Eparhia Aradului și Bihorului, Documentele anexe*, pp. 185-186. Scrisoarea din 6 decembrie 1849 adresată de Andrei Mocioni episcopului Gherasim Raț; *Mărturie privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-*

pul Gherasim Raț s-a sfătuit cu profesorii Preparandiei și ai Institutului Teologic și cu alți intelectuali arădeni și a hotărât să propună ideea înființării gazetei spre dezbatere Consistoriului eparhial.

Acțiunii arădenilor se asociază și eforturile comunității orădene a românilor de confesiunea ortodoxă. Astfel, într-o corespondență din 10 decembrie 1849 semnată de episcopul Gherasim Raț, aflăm că acesta aproba „pașii [...] în treaba românilor făcuți” de Atanasie Boțco, președintele Consistoriului ortodox de la Oradea. Considera că era necesar ca această cale să o țină în permanență și de aici înainte, fiindcă „națiunea română totdeauna recunoscătoare va fi de atari lucruri”. Protopopul Atanasie Boțco era îndemnat ca, împreună cu Consistoriul eparhial orădean, să militeze și pe mai departe pentru „înaintarea românilor”. I se atrăgea însă atenția ca să acționeze în continuare „după cum treaba națională și stările împrejur de acolo vor pofti”, adică să nu ignoreze contextul local, prin evaluarea corectă a căruia era posibilă obținerea unor progrese în mișcarea pentru drepturi naționale⁵⁴.

Orădenii cereau episcopului să le îngăduie stabilirea de legături directe cu delegații trimiși la Viena. Li se răspunde că au fost trimiși ca „reprezentanți a(i) tot clerului și poporului” român din Episcopia Aradului, delegați prevăzuți „cu plenipotențe din mai multe părți”. Consistoriul orădean a decis ca trimișilor din dieceza Aradului – deputații Ghenadie Popescu, Vincențiu Babeș și Grigorie Popovici – să li se transmită și din Oradea „plenipotențe”⁵⁵.

În primăvara anului 1850, unul dintre principalii colaboratori ai episcopului Gherasim Raț, protosinghelul Ghenadie Popescu, se afla în delegația aflată la Viena, ca reprezentant al diecezei Aradului⁵⁶, pentru a înfățișa împăratului revendicările „în privința națională și religioasă”. De aici, la 14 martie 1850, îi scria și el protopopului Atanasie Boțco: „și până atunci când Deputaciunea de aici, amăsurat cu datorința sa, va încunoștința de comun pe poporul român și deosebi și pe Prea Cinstitul Consistor despre păsurile la maiestatea sa și înaltul guvern împărătesc făcute în interesul național peste tot, am aflat de bine, prin scrisoarea aceasta, a face Prea Cinstiei Tale cunoscut cum că noi, precum plenipotențele pentru încrezământul în noi așezat, cu mulțămintă le-am primit; așa și catalogul acelora care sub timpul revoluției maghiare, peoți și mireni, au pățimit [...] ca să poată adevăra credința către tron, de lipsă este ca lângă fiecare persoană să se adaoge spețiile facte a lor [...]. Deci, ca la Sinodul

1918). *Documente referitoare la Episcopia ortodoxă a Aradului* (Prefață P. S. Episcop dr. Timotei Sevicu. Studiu introductiv, note și comentarii de prof. Dr. Vasile Popeangă), Arad, 1986, doc. 73, p. 119; nota 3, p. 120.

⁵⁴ V. Faur, „Noi documente despre mișcarea revendicativă a românilor din Crișana în perioada 1849-1852”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca XXVI* (1983-1984), p. 435-436.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 436.

⁵⁶ În ședința Consistoriului eparhial arădean din 25 octombrie 1849, a fost delegat protopopul Terentie Raț al Beiușului, însă mai târziu a refuzat, în locul său fiind desemnat Ghenadie Popescu. A. N. D. J. Arad, *Fond Episcopia ortodoxă română Arad, Actele revoluției de la 1848-1849*, doc. *Ședințele consistoriale 1849*, nr. 35, f. 94.

acela episcopii, mai cu multă vază, asigurantă și auctoritate să poată grăi în numele poporului și al preoțimii, bine ar fi de s-ar ține spre acest sfârșit Sinod particular sau adunare diecezană din preoțime și mireni după datina cea veche a Bisericii noastre; precum știu că măria sa episcopul Ardealului Șaguna pe 18 martie va ține, la care sânt de aici chemați D. D. Popescu și Avram Iancu [...]. Aici la sinod s-ar putea hotărî și aceea ca să se ceară mitropolit român neatârnat deplin de cel sârbesc și acum ideea aceasta nu ar fi numai a episcopului și a întregului popor și dorința de a avea eparhie deplin neatârnată ar fi comună; bine ar fi ca pe lângă episcop să fie alți preoți împuterniciți a putea lua parte la sinodul ce se va ține la Viena”⁵⁷.

În toamna aceluiaș an, din încredințarea Consistoriului eparhial arădean, Ghenadie Popescu⁵⁸ se afla tot la Viena și reprezenta Episcopia Aradului la Sinodul episcopilor ortodocși convocat pe 3/15 octombrie. Despre misiunea lui la Viena, Ioan Maioreșcu, aflat în capitala Imperiului cu sarcini diplomatice, afirma: „Cauza națiunii în sinodul sârbesc de aici nu a apărut-o nimeni. Cât pentru forma administrativă ori guberniului ecleziastic, se uniră toți în forma serbică despotică. Episcopul Șaguna mi-a spus-o în față că el s-a declarat în sinod în contra constituțiunii sinodale zicând, că e invențiune protestantică. Numai popa Ghenadie a lucrat ca un român adevărat, dar el în sinod nu a avut loc”⁵⁹. Însă tot sinodul n-a avut nici un rezultat; le-o spune ministrul respectiv verde. În loc de a menține principiul că episcopii să se aleagă de cler și popor, se uniră episcopii români cu sârbii, să propună după datina sârbească, ei pe viitorii episcopi”.

Episcopul Gherasim Raț a aderat întru totul la mișcarea inițiată de episcopul, mitropolitul de mai târziu, Andrei Șaguna al Transilvaniei, contribuind astfel la pregătirea separării ierarhice a românilor de Mitropolia ortodoxă de la Carloviț și reînființarea Mitropoliei ortodoxe a românilor transilvăneni. Era singura cale deschisă pentru apărarea ființei naționale și a limbii române, stopând astfel toate încercările de deznaționalizare care veneau și din interiorul Ortodoxiei nu numai din afara ei.

Abstract: *Bishop Gherasim Raț played an important part in the process of crystallizing a program for national, ecclesiastical and cultural emancipation through his assuming petitions and memorials submitted to the authorities by Romanians in the Arad diocese, supporting Romanian delegations that claimed the independence of the Romanian Church and its becoming a national institution. He collaborated with the Bishop of Transylvania, Andrei Șaguna, who tried to bring coherence to the efforts of Romanians in Arad and Oradea, as well as in the entire Transylvania. Bishop Gherasim Raț appeared as a prudent person, who favored a*

⁵⁷ Gh. Lițiu, *De la începuturi până la reînființarea Episcopiei ortodoxe române a Oradei*, p. 95; V. Faur, *op. cit.*, p. 437.

⁵⁸ Amănunte despre arhimandritul Ghenadie Popescu vezi la: Pavel Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, Arad, 2008, pp. 81-89.

⁵⁹ Arhimandritul Ghenadie Popescu, situându-se pe linia episcopilor Gherasim Raț și Andrei Șaguna nu a fost admis la conferință.

balanced political attitude with respect to national interests, the position of the Serbian Patriarch of Karlowitz and Hungarian authorities (the revolutionary ones as well as those of the Josephine Monarchy after the defeat of the Revolution of 1848).

Muzica în practicarea cultului religios al Vechiului Testament*

Pr. Dr. Călin Ciprian TALOȘ

I. Cadre generale

Legătura omului cu Dumnezeu prin muzică

Referatele scripturistice din cartea Facerii nu precizează timpul sau modul în care muzica, respectiv cântul cu toate dimensiunile sale, au fost sădite de Dumnezeu în ființa omului.

Una dintre definițiile muzicii ne spune că ea este „arta de a exprima sentimente și idei cu ajutorul sunetelor combinate într-o manieră specifică”¹. Posibilitatea combinării sunetelor este dată de însăși structura anatomo-fiziologică a omului. În acest sens Sf. Grigorie de Nyssa, în comentariul său „*Despre facerea omului*”, aduce în atenție minunata lucrare a lui Dumnezeu: „Muzica organismului omenesc e și ea un amestec de flaut și liră când acestea două se combină într-o melodie armonică. Căci atunci când voința vorbitorului produce vibrații prin presiuni lăuntrice asupra corzilor vocale, întocmai ca la corzile lirei dispuse în formă de semicerc, aerul din spațiul care servește respirația e împins în sus, pe căile respiratorii și imită oarecum sunetul instrumentului în timp ce e presat circular ca într-un fel de bancă [...]. Deschiderea și închiderea buzelor produc același efect precum degetele pe găurile fluierului, potrivit armoniei cântecului.”². Înțelegem astfel că încă de la facere omul a fost înzestrat de către Dumnezeu cu unul din cele mai frumoase daruri – *darul melosului* (gr. μέλος)³, exprimat atât prin intermediul vocii, cât și prin cel al instrumentelor muzicale.

Dacă spunem că omul s-a dezvoltat ca ființă dialogică în raport cu Dumnezeu, din acest dialog a făcut parte și muzica prin care omul și-a exprimat sentimentele, gândurile, aspirațiile, bucuriile și necazurile, toate acestea constituite de cele mai multe ori ca rugăciune închinată Atotputernicului. Această exprimare i-a asigurat atât posibilitatea de a se adresa divinității cât și aceea de a-și modela sufletul:

* Această lucrare este întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a și dat avizul pentru publicare.

Referințele scripturistice în limba română și abrevierea cărților sunt citate cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe alte numeroase osteneli, EIBMBOR, București 2001.

¹ Cf. *Dicționarului explicativ al limbii române (DEX)*, Editura a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București 1998, p. 665.

² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri, partea a II-a, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, în *PSB 30*, trad. și note Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p.31.

³ Aspectul cantabil, melodic al muzicii, cf. *DEX*, p. 619.

„misiunea sfântă a muzicii este să stingă urile, să potolească patimile și să apropie inimile într-o caldă înfrățire, așa cum a înțeles-o antichitatea creând mitul lui Orfeu”(George Enescu)⁴.

Certitudinea influenței muzicii asupra sufletului omenesc i-a făcut pe vechii greci să dezvolte două concepții înrudite: cea a *ethos*-ului, „conform căreia fiecare mod de a cânta, fiecare ritm sau instrument muzical exercită o înrăurire deosebită, caracteristică, pozitivă sau negativă” și cea a *katharsis*-ului, care privește „capacitatea muzicii și a artelor în general de a purifica și a înnobila sufletul omului”⁵.

Fiind o constantă a vieții spirituale muzica a făcut parte din cultul fiecărei religii dezvoltându-se de la simplele incantații până la capodoperele melodice corale prin care omul dorește să exprime armonia universului ori simfonia îngerilor. Alături de cuvânt și simbol, muzica a înnobilat cultul, în dorința omului de a realiza legătura conștientă și liberă cu divinul.

Nu numai muzica, ci și alte arte - arhitectura, sculptura, pictura, literatura, poezia - au fost nedespărțite de religie, ba mai mult au fost indisolubil legate de ea, atingând cele mai înalte culmi sub tutela religiei. Atât religia cât și arta, și în cazul nostru muzica, au comună ideea de inspirație divină, fără de care marile opere fie ele religioase, fie de artă nu s-ar fi putut înfăptui⁶.

Dezvoltată în paralel cu culturile vecine - egipteană, asiriană, mesopotamiană sau elenistică - muzica evreiască a jucat un rol deosebit atât în viața cultică iudaică cât și în cea laică, dar de cele mai multe ori aceasta din urmă stând tot în legătură cu sacrul. Sfânta Scriptură nu dă foarte multe informații cu privire la muzica poporului ales, dar totuși putem găsi în paginile ei destule însemnări cu privire la rolul pe care l-a jucat această artă în exprimarea cultului divin veterotestamentar, aspect care va constitui obiectivul expunerii noastre.

Terminologie ebraică

Limba ebraică folosește terminologie atât pentru muzica vocală cât și pentru cea instrumentală. Vom prezenta în cele ce urmează terminologia generală⁷, urmând să indicăm terminologia biblică specială referitoare la instrumente și moduri de cântare sub formă de explicații în conținutul lucrării.

- pentru cântarea vocală:

שִׁיר (șir) - cânt (m.)

שִׁירָה (șira) - cântare (f.)

⁴ Cf. Arhid. Alexie Al. Buzera, *Muzica liniară* (manual pentru seminariile teologice), EIBMBOR, București, 1988, p.7.

⁵ Pr. Lect. Drd. Vasile Grăjdian, *Misiune și cântare*, în *Îndrumător bisericesc*, tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu 1997, p.158.

⁶ Vezi mai pe larg cap. *Raportul dintre religie și artă*, în Pr. prof. dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. dr. Ioan Zăgrean, *Teologia dogmatică* (manual pentru seminariile teologice), EIBMBOR, București, p. 41-44.

⁷ Cf. *Dicționar ebraic - român, român - ebraic*, „Sinai” Publishing, Tel Aviv, 1986.

מִזְמוֹר (mizmor) - cântare, psalm

זִמְרָה (zimra) - cântare

זָמַר (zamar) - cântec

מָקֶלֶל (machel) - cor

vb. יָזַמַר, זָמַר, לָזַמַר (lezamar, zimar, iezamer) - a cânta

יָשַׁר, שָׁר, לָשַׁר (lašir, šar, iašir) - a cânta

שִׁירוֹן (širon) - carte de cântări

- pentru cântarea instrumentală:

נִגּוּן (nigun) - cânt

נֶגֶן יָנָה (neghina) - muzică instrumentală, accent, melodie

כְּלֵי נֶגֶן יָנָה (cheli neghina) - instrument muzical

מְנַצֵּחַ (menatēcha) - dirijor

לִנְיָה, נִנְיָה, לִנְיָה (lenaghen, nighen, ienaghen) a cânta instrumental

II. Prima mărturie biblică

Cele dintâi cuvinte referitoare la arta muzicii le întâlnim în Sfânta Scriptură în cartea Facerii 4, 21: „Fratele lui (al lui Iabal) se numea Iubal⁸; acesta este tatăl tuturor celor ce cântă din fluier și din țiteră”. Observăm că în acest verset autorul Penta-teuhului nu vizează special o conotație cultică a primei referințe muzicale. Mai degrabă arta muzicii apare în Geneză în strânsă legătură cu îndeletnicirea *păstoritului*, dacă ținem seama că Iubal avea un frate, Iabal, care era „tatăl celor ce trăiesc în cor-turi, la turme” (4, 20)⁹.

Din perspectiva biblică Iubal apare pe firmamentul istoriei ca cel care a inventat muzica și în special pe cea instrumentală.

Referitor la cele două instrumente, Textul Masoretic¹⁰ indică unul cu coarde כִּנּוֹר (*kinnōr*) iar altul עֹבֵב (*ugav*) care desemnează familia fluierelor și flautelor. În Septuagintă Iubal apare doar ca părintele instrumentelor cu coarde – ψαλτήριον (*psaltirion*) și κιθάρα (*kitaran*)¹¹. Textul Vulgatei preferă păstrarea celor două categorii de instrumente menționate în TM „...Iubal ipse fuit pater canentium *cithara* et *organo*”. Această categorisire este aleasă și de către IPS Bartolomeu Anania, dar cu operarea inversiunii „*fluier și țiteră*”¹².

Deși referatul din Facere 4, 21 poate fi considerat din perspectiva cronologiei cărților scripturistice ca primă mențiune a artei muzicii, cântarea cultică își are rădăcinile în însăși cântarea doxologică adusă de îngeri lui Dumnezeu, mai înainte de

⁸ Există și o înrudire lingvistică între numele părintelui muzicii *Yūbhāl* și numele trâmbiței – *yōbhēl*, cf. *Septuaginta I*, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom 2004, nota la Fc. 4,21

⁹ D.G. Stratling, K.A. Kitchen, „Muzica și instrumentele muzicale”, în *Dicționar Biblic*, Editura Cartea creștină, Oradea, 1995, p. 879.

¹⁰ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1967/77.

¹¹ *Septuaginta*, Editura Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935.

¹² *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară a Sfântul Sinod.

întemeierea lumii văzute: „când stelele se nășteau și îngerii Mei (da, toți!) Mă preamăreau în cor” (Iov 38, 7). Sfântul Ioan Damaschinul se referă la această preamărire ca misiune permanentă a îngerilor: „Locuiesc în cer și au un singur lucru de făcut: să laude pe Dumnezeu și să slujească voinței Lui dumnezeiești”¹³.

În accepțiunea biblică această laudă adusă lui Dumnezeu este echivalentă cu cântarea înălțată Lui, și acest fapt îl putem sesiza mai ales în poezia psalmilor: „Cântați-I Domnului *cântare* nouă, *lauda* Lui în adunarea celor cuvioși. *Să laude* numele Lui în horă, din timpane și din psaltire *să-i cânte*” (Ps 149, 1.3).

În psalmul 148 psalmistul socotește de cuviință că lauda înălțată lui Dumnezeu trebuie să pornească din ceruri, de la cele înalte, de la îngeri și puterile Lui, de la stele, lună și lumină, ca mai apoi să-L laude pe Domnul cele de pe pământ: *natura* – adâncurile, focul, grindina, zăpada, gheața, suflarea de vifor, munții, dealurile, pomii roditori, cedrii, fiarele și toate animalele, târătoare și păsări zburătoare – și *omul*: regii pământului, toate popoarele, mai marii și toți judecătorii pământului, tinerii și fecioarele, bătrânii cu cei mai tineri. Această enumerare ne face să ne dăm seama de faptul că elemente celeste și pământene au sădite în ele o muzică a lor, reală, prin care se preamărește și este preamărit Dumnezeu. În cultul ancestral, aparținător aceluia *illo tempore*, muzica elementelor lumii văzute și a celei nevăzute liturghisea lui Dumnezeu. Pe parcursul istoriei cultul avea să îmbrace diferite forme de manifestare, iar muzica, în toate religiile, a fost parte integrantă a cultului și formă de manifestare a religiozității umane în raport cu divinitatea.

III. Muzica în vremea patriarhilor

Sfânta Scriptură nu ne dă informații cu privire la uzitarea muzicii ca element de cult în vremea patriarhilor biblici până la Moise. Aceasta o putem explica mai ales prin faptul că nu exista un cult organizat unitar, ci unul desfășurat după rânduiala impusă de capii familiilor sau de către cei întâi-născuți. Elementul central al cultului era sacrificiul animal adus pe jertfelnic lui Dumnezeu. Acesta definea drama omului în stadiul post edenic, care exprima starea de dependență față de Creator, dorința realizării comuniunii cu El și totodată o recunoaștere a stării de păcătoșenie. Din acest cult, am putea spune individualizat, elementele muzicale lipsesc.

Totuși și în perioada patriarhilor erau folosite instrumente muzicale. O primă mențiune a uzității lor în mediul profan o avem atunci când Laban Arameul îl ceartă pe nepotul său Iacov că a plecat cu fetele lui fără să îi dea de știre, ca să se poată despărți „în veselie și în cântări de timpane și țitere” (Fc 31, 27). Dar nu numai cântarea instrumentală era practică la evrei, ci și cea vocală. Nu avem indicii despre tehnica executării ei, dar avem argumente că încă din perioada mozaică conținutul cântării era unul cu structuri poetice. Ne stă mărturie cântarea lui Moise (Is 15, 1-19)

¹³ Sf Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura a III-a, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București 1993, p. 48.

înălțată lui Dumnezeu ca mulțumire pentru trecerea prin Marea Roșie și izbăvirea din robia egipteană: „Să-I cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preamărit; cal și călăreț în mare i-a aruncat” (v. 1). În acest context A. Causse este de părere că „Poezia apare deodată cu cântarea. Ele sunt egal de importante, și ele rămân multă vreme neseperate. Abia într-o epocă avansată a culturii s-a ajuns a se considera poezia de sine stătătoare”¹⁴.

Cântarea lui Moise și a fiilor lui Israel a fost însoțită și de dansul executat cu acompaniament de către Miriam, sora lui Moise, care „a luat timpanul în mâna sa, și toate femeile au ieșit după ea cu timpane și dănțuind” (Is 15, 20). Finalitatea acestei *dănțuiri* - preamărirea lui Dumnezeu - o scoate din cadrele laicului, ale profanului și o circumscrie sacrului. În Vechiul Testament se întâmplă de multe ori ca dansul să fie mijloc de exprimare a sentimentului de adorație față de Yahve. „Când cuvântul cântat este acompaniat de dans, ceea ce pare să fi fost cazul nu numai cu Cântarea Miriamei [...] activitatea estetică devine mult mai completă. Emoția artistică este în esență socială. Scopul suprem al artei este de a produce emoție estetică cu caracter social. Acest principiu e valabil și se aplică celor mai vechi manifestații ale liricei biblice. Când „bene Israil” au purces la cuceriri ei se prezentau la locul sfânt și dansau înaintea lui Jahve, își întăreau conștiința solidarității lor etnice și religioase, și se antrenau pentru acțiuni comune”¹⁵.

O altă cântare a lui Moise, cu valoare deosebită, este cea din *Deuteronom* 32, 1-43, rostită de acesta când l-a rânduit pe Iosua Navi ca urmaș al său, pentru a duce poporul ales în Țara Făgăduinței. Cântarea aceasta a rămas ca un testament lăsat de Moise „fiilor Legământului”: „Moise a scris această cântare în chiar ziua aceea și i-a pus pe fiii lui Israel s-o învețe” (Dt 32, 44).

Atât cântarea din *Ieșire*, cât și cea din *Deuteronom* au intrat de timpuriu în iconografia creștină și, alături de alte șapte cântări vechi și nouetamentare, au stat la baza *canonului imnografic bisericesc*¹⁶.

Aceste două cântări ale lui Moise și alte texte lirice ale Vechiului Testament sunt dovada că poezia ebraică „e departe de a fi rodul unui amatorism mai mult sau mai puțin izbutit; ea vădește o anume știință a versificației deloc lipsită de rafinament. Istoricul Iosif Flaviu afirmă că Moise a învățat de la egipteni, printre altele, și meșteșugul prozodiei, adică pe acela de a-i asigura versului metrică, ritm și armonie; după el, Cântarea lui Moise din *Deuteronom* 32 a fost compusă în hexametri, opinie căreia i se alătură și Origen”¹⁷.

¹⁴ „Les origines de la poésie hébraïque” în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, an. II, martie-aprilie 1924, p. 403, apud Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, „Poezia Vechiului Testament”, *MA V* (1960), nr. 3-4, p. 184.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vezi Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Editura Pace, București 1937, p. 91-93 – găsim și indicații tipiconale pentru citirea cântărilor lui Moise în *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Sibiu, 1995, p. 219 ș.u.

¹⁷ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară, Introducere la Psalmi, p. 614.

Poezia, alături de muzică și arhitectură a făcut parte din categoria artelor celor mai cultivate la evrei, cunoscând o mare înflorire în epoca de aur din timpul regilor David și Solomon.¹⁸

Am precizat aceste accente ale poeziei ebraice deoarece ea este strâns legată de cântare, iar ritmul și armonia poetică nu este altceva decât muzica interioară a cuvântului gata pregătit să primească expresie melodică. Acest angrenaj a funcționat din plin și la poporul ales, afirmându-se că „fără nici o îndoială, în contextul lumii vechi Evreii au fost poporul cu cea mai bogată înzestrare poetică”¹⁹.

Alte cântări personale întâlnim și în vremea judecătorilor – Cântarea Deborei și a lui Barac (*Jd* 5), Cântarea Anei, mama lui Samuel (*I Rg* 2) – dar acestea nu au avut la acea vreme o întrebuințare cultică.

Un referat scripturistic deosebit de important pentru începuturile muzicii cultice este cel din *Levitic* 23, 24 „Spune-le fiilor lui Israel: În luna a șaptea, ziua cea dintâi a lunii să vă fie zi de odihnă, sărbătoare a Trâmbițelor și adunare sfântă.”

Această „sărbătoare a trâmbițelor”, potrivit Septuagintei, este de fapt $\mu\eta\mu\acute{o}\sigma\upsilon\nu\upsilon\nu\ \sigma\acute{o}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\omega\nu$ – „pomenirea trâmbițelor”, expresie care redă îndeaproape originalul ebraic *zik'rôn frū'āh* – „rememorare a vestirii”. Ebraicul *zik'rôn* „rememorare, amintire” sugerează faptul că actul vestirii, comemorat prin sărbătoare, are scopul de a-l determina pe Dumnezeu să-și aducă aminte de poporul său la fiecare început de an. Celălalt termen al sintagmei *frū'āh* „chemare, vestire, se folosește în special pentru desemnarea manifestărilor vocii omenești. Vechii interpreți, determinați de folosirea muzicii instrumentale în ritualul acestei sărbători, au identificat acest termen cu noțiunea de trompetă (*LXX*: $\sigma\acute{o}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\epsilon$, *Vulg*: tuba). După descrierea lui Ieronim (*Comentarii în Osee prophetam* V, 8), era vorba despre trâmbița păstorilor, confecționată din coarne de animale, care scotea un sunet surd, dar penetrant: *Buccina pastoralis est, et cornu recurvo efficitur, unde et proprie hebraice sophar, graece σόλπιγγε appellatur*. Sărbătoarea amintirii trâmbițelor evocă speranța reunirii finale a poporului lui Israel, căci sunetul trâmbițelor era privit ca simbol al chemării divine finale²⁰.

Această sărbătoare a pomenirii trâmbițelor a devenit „Ziua Anului” - Roș Hașana (*Capul Anului*), care cuprinde până azi în ritualul cultic sinagogal momentul solemn al sunării din *șofar* (una dintre denumirile zilei fiind aceea de *Iom Terua* „Ziua sunării din șofar”)²¹.

Un alt argument scripturistic care atestă faptul că muzica cultică își are rădăcinile în vremea lui Moise este cel din *Numeri* 10, unde trâmbița²² este prezentată cu

¹⁸ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, *Arheologia biblică* (manual pentru Facultățile de Teologie), EIBMBOR, București, 1994, p. 139.

¹⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară, loc. cit.

²⁰ Cf. *Septuaginta* I, Editura cit, notă la *Lv* 23, 24, p. 398.

²¹ Vezi Dr. Alfred Hărlăuanu, *Istoria Universală a Poporului Evreu*, Editura Zarkoni Ltd., București 1992, pp. 371-374.

²² ebr. *hațōf'rāh* – trâmbița care dă semnalul; Flavius Iosephus (*Antiquitates Iudaicae* III, 291) descrie forma instrumentului biblic din acest loc: un tub drept, lung de cca 44 cm, mai larg decât un oboi și având la capăt un pavilion, apud *Septuaginta* I, Editura cit., notă la *Nm* 10, 2, p. 455.

rolul de a aduna poporul la Cortul Mărturie: „Fă-ți două trâmbițe din argint; din ciocan să le faci. Le vei avea pentru chemarea obștii și pentru plecarea taberelor. Când se va trâmbița din ele, toată obștea ți se va aduna la ușa cortului mărturie” (vv. 2-4). Glasul trâmbiței va răsună la toate sărbătorile, aceasta fiind de acum un instrument muzical cultic stabilit prin poruncă dumnezeiască: „*În zilele voastre de bucurie, în sărbătorile voastre și la începuturile voastre de lună veți trâmbița din trâmbițe la arderile-vostre-de –tot și la jertfele voastre de mulțumire, și prin aceasta veți fi pomeniți în fața Dumnezeului vostru...*” (v. 10). Sunetul de trâmbiță nu reprezintă altceva decât chemarea pe care Dumnezeu o adresează poporului Său iubit, iar aceasta o face prin aleșii Săi – preoții: „*Din trâmbițe vor suna preoții, fiii lui Aaron; aceasta va fi vouă lege veșnică ntru neamurile voastre*” (v. 8).

IV. Organizarea muzicii cultice în vremea Regelui David

De numele Regelui David se leagă în istoria poporului biblic apogeul muzicii și poeziei folosite la cultul divin. Acest fapt a fost posibil pentru că însuși David era un priceput cântăreț: la harpă, instrument cu care a intrat la început în slujba regelui Saul, pentru care cântarea era un remediu duhovnicesc: „*Și a fost că ori de câte ori venea asupra lui Saul duhul cel rău, David lua harpa și cânta cu ea; atunci Saul răsufla și se simțea bine, iar duhul cel rău se îndepărta de la el*” (1 Rg 16,23).

David, cel care „*adia strunele cu mâna*” (1 Rg 18, 10) a rămas în conștiința umanității ca „*dulcele cântăreț al lui Israel*”²³ (2 Rg 23, 1). Acest apelativ l-a dobândit și ca urmare a organizării exemplare a cultului divin iudaic, din care cântarea, poezia și instrumentele muzicale nu au lipsit, ba mai mult au cunoscut o perioadă de maximă înflorire. Mărturie pentru acest fapt stă Scriptura Vechiului Testament și în special cărțile Paralelipomenelor, în care este prezentată preocuparea Regelui David în direcția ritualului liturgic.

Grija lui David a fost mai întâi pentru aducerea chivotului legii în cetatea Ierusalim, prilej cu care a rânduit leviți „*cântăreți din instrumente muzicale, din alăute, harpe și țimbale, să strige cu glas de bucurie*” (1 Par 15, 16). Cântăreții care au primit această misiune de a înfrumuseța prin muzică sărbătoarea chivotului au fost Heman, Asaf, și Etan (1 Par 15, 17) care vor reprezenta familiile levitice ce vor asigura cântarea la Cortul Sfânt. Încă din 1 Par 6, 16-29 cronicarul prezintă o genealogie detaliată a celor trei căpetenii peste cântăreți²⁴. Alături de aceștia, care cântau din „*țimbale, ca să facă sunetul să se audă*” (1 Par 15, 19), sunt consemnați și alți leviți din neamul lor, care foloseau „*alăute de sunete subțiri*” sau „*harpe cu opt coarde, ca să sune tare*” (vv. 20-21). Este menționat apoi Chenania, care avea un loc deosebit între cântăreți - „*căpetenia leviților, era dascăl de cântări, având iscusință*

²³ Această expresie lipsește din textul LXX, dar o întâlnim în TM: וְנָעִים וְזָמְרוּת יִשְׂרָאֵל; ea a fost preluată și de către edițiile sinodale românești, exceptând Ediția jubiliară.

²⁴ Interesant este faptul că în 1 Par 25 unde sunt prezentate cele 24 de cete ale cântăreților Etan nu mai apare ci Iditun, „care cânta din alăută mulțumiri și laude Domnului” (v. 3), alături de Asaf și Heman.

mare”(v. 22): „căpetenia cântăreților și muzicanților”(v. 27). David păstrează tradiția din vremea lui Moise și însărcinează cu sunarea din trâmbiță doar pe preoți (v. 24).

Tot în capitolul 15 al cărții I Paralelipomena este pomenit faptul că „întreg Israelul a adus chivotul legământului Domnului cu strigăte și cu sunete de corn și cu trâmbițe și cu țimbele, cântând puternic din alăute și harpe”(v. 28), iar însuși Regele David juca și sălta înaintea lui (v. 29).

Istoricul Iosif Flaviu, referindu-se la episodul aducerii chivotului în cetatea lui David, consemna următoarele: „Regele și poporul...închinau imnuri Domnului, intonând tot felul de cântece și versuri în întreaga țară și în zumzetul instrumentelor și lirelor, în dansuri și coruri, în sunetul trâmbițelor și cimbalelor, au adus Chivotul până la Hierosolyma”²⁵.

Această organizare a cântăreților leviți pentru aducerea chivotului nu a rămas doar un eveniment al zilei respective, ci s-a constituit ca o slujire permanentă la serviciile divine de la Cortul Mărturie, cântarea zilnică însoțind sacrificiile prescrise în legea lui Moise (I Par 16, 37-42).

Încă din prima zi Asaf și frații lui cântăreți au înălțat un imn de laudă lui Dumnezeu (I Par 16, 8-36), care nu este altceva decât un extras din opera poetică a lui David în felul următor: vv. 8-22/Ps 104, 1-15; vv. 23-33/selecții din Ps 95, 1-12; vv. 34-36/selecții din Ps 105, 1, 47-48.²⁶ Imnul acesta marchează totodată introducerea cântării Psalmilor la Cortul Sfânt, prin aceasta cultul dobândind o nouă dimensiune – cea doxologică²⁷.

Pentru o bună desfășurare a cultului divin la Cortul Sfânt David a dispus mai întâi o numărare a leviților cu vârsta de peste 30 de ani constatându-se numărul de 38.000 dintre care: 24000 erau ajutători direcți ai preoților, 6000 grămăticsi și judecători, 4000 portari și 4000 erau „cântăreți ai Domnului, cu instrumentele muzicale pe care ei le făcuseră să-L laude pe Domnul”(I Par 23, 5). Dintre aceștia leviții ce îi ajutau pe preoți și cântăreții au fost împărțiți în 24 de cete ca să slujască pe rând la Cortul Sfânt. Această împărțire pe cete s-a păstrat până în timpul Mântuitorului Hristos²⁸.

Cronicarul Paralelipomenelor consacră un spațiu special în lucrarea sa cântăreților (I Par 25), prezentând detaliat cele 24 de cete, formate din familiile leviților *Asaf, Heman și Iditun*. Între aceștia Heman este prezentat ca „întâiul cântăreț al regelui atunci când se cerea cuvânt de la Domnul pentru ridicarea cornului”(v. 5). Între cântăreții rânduiți pentru slujire erau totuși deosebiți cei cu pricepere mai mare, probabil adevărați maeștri în ale cântului, în număr de 288 „iscușiți în slujba aceasta”.

Din cele prezentate în acest capitol ne putem face o imagine despre importanța covârșitoare a Regelui David, exprimată prin grija de a lăsa poporului ales un cult

²⁵ Flavius Iosephus, *Antichități iudaice*, vol. I., cuv. asupra Editura, trad. și note Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2000, cartea VIII, cap. IV, p. 373.

²⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară a Sfântului Sinod, nota c, p. 465.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă”, în *Cărțile didactico-poetice*, Seria Teologică, Editura Univ. „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 39.

²⁸ Vezi și Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, *op.cit.*, p. 230

divin unitar și minuțios organizat, păstrând totodată tradiția sfântă fundamentată pe cuvântul revelat de Dumnezeu lui Moise despre lăcașul de închinare, sacrificii sau personalul de cult sfințit – arhierei, preoți și leviți. Putem observa rolul deosebit pe care l-au jucat cântăreții în a înfrumuseța slujirea liturgică cu muzică alcătuită pentru preamărirea lui Dumnezeu.

Într-o caracterizare deosebită făcută lucrării lui David de alcătuire a psalmilor și a celei de introducere a cântării vocale și instrumentale la Cortul Sfânt, *Iosif Flaviu* sintetiza: „După ce a purtat atâtea războaie și a înfruntat atâtea primejdii, David s-a bucurat de-atunci încolo de o pace deplină, închinând Domnului *ode și imnuri* pe care le-a compus în versuri diferite: pe unele în *trimetru*, pe celelalte în *pentametrul*. A pus să se construiască felurite instrumente muzicale și i-a învățat pe leviți să cânte la ele, înălțând laude lui Dumnezeu, nu numai cu prilejul șabatului, ci și în celelalte zile de sărbătoare”²⁹.

V. Muzica în practicarea cultului la Templu. Perioada celui dintâi Templu

Rânduilele cultice și implicit prescripțiile referitoare la cântarea liturgică s-au păstrat și după ce Cortului Sfânt i-a luat locul Templul de pe Sion - centrul religios al întregului Israel. Acest lucru îl putem constata și din faptul că David i-a lăsat fiului său Solomon atât planul construirii Templului (*1 Par* 28, 11-19), cât și personal de cult bine organizat pentru toate slujbele (*1 Par* 28, 21), din care nu lipseau nici cântăreți leviți.

Încă de la sfințirea Templului familiile de cântăreți ale lui Asaf, Heman și Ieditun au adăugat noului sanctuar podoaba muzicii sfinte. Având un veșmânt special de vison, stăteau în fața altarului, cântând din harpe și alăute, alături de preoți care sunau din trâmbițe. Împreună „și-au ridicat glasul în trâmbițe și în țimbale și în instrumente muzicale și au zis: «Mărturisi-ți-vă Domnului, că e bun, că în veac este mila Lui!»” (*2 Par* 5, 13b).

Tot cu acest prilej este pomenită și „cântarea psalmilor” (*2 Par* 5, 13a) sau psalmodierea, care va deveni coordonată principală a muzicii liturgice de la Templu. Aceasta implica o citire specială, o recitare apropiată de cânt, un ritm și o anumită melodie³⁰.

I.P.S. Bartolomeu Anania referindu-se la Psalmi, ca și creație originală evreiască, consemna faptul că „dacă cavernele Altamirei ne-au păstrat capodopere de pictură preistorică cuneiformele Mesopotamiei ne-au transmis Epopeea lui Ghilghameș, hieroglifile Egiptului s-au rostit în Cartea Morților, *harpa davidică ne-a dăruit Psalmii*”, iar poezia lor „nu este altceva decât *teologia în starea de grație muzicală*”³¹.

²⁹ Flavius Josephus, *op. cit.*, ed. cit., p. 409.

- În notele (1-3) făcute de traducător la acest pasaj se precizează că prin *ode* Iosif Flaviu subînțelege *psalmii* (*Tchilim* – cântece de laudă) compuși în diferite versificări: unele în *trimetru* - numit și *senar*, alcătuit din șase picioare (trei dipodii iambice), alături de hexametrul, a fost cel mai uzitat vers în antichitate – altele în *pentametrul* – având un picior în minus decât hexametrul; era al doilea element de bază al distihului elegiac (utilizat în elegii și epigrame).

³⁰ Pr. Lect. Alexandru Izvoranu, „Muzica psalmilor biblici” *MO*, nr.3-4/1999, p. 47.

³¹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară, Introducere la Psalmi, p. 614.

Colecția celor 150 de psalmi s-a impus în creștinism cu terminologia greacă de „*Psaltire*”, după numele instrumentului *ψαλτήριον* (*psaltirion*). Acest termen grecesc traduce, însă, cele trei variante ebraice de harpă - *nēbel*, *nēbel āsôr* (harpă cu zece coarde), *kinôr*.

La început cuvântul *ψαλτήριον* a însemnat propriu-zis instrumentul muzical cu zece coarde, apoi o cântare acompaniată de un instrument de acest fel, iar apoi colecția Psalmilor. Titlul ebraic al Psaltirei este *Sefer Tehilim* sau prescurtat *Tilim* - *cartea laudelor*, deoarece cuvântul *Tehila*, înseamnă *laudă*, *cântare de laudă*, *psalm de laudă*³².

Cântarea psalmilor se executa prin acompaniament instrumental, după cum reiese chiar din conținutul lor:

„Lăudați-L pe Domnul în alăută, în psaltire cu zece strune”³³ cântați-I” (Ps 32, 2).

„Alegeți un psalm și aduceți timpanul, dulcea psaltire cu alăută” (Ps 80, 2).

„Bine este a ne mărturisi Domnului și a-I cânta numelui Tău Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea pe psaltire cu zece strune, prin cântec de alăută” (Ps 91, 1-3).

„Lăudați-L în glas de trâmbiță, lăudați-L în psaltire și’n alăută. Lăudați-L în timpane și în horă, lăudați-L în strune și în flaute. Lăudați-L în țimbale bine răsunătoare. lăudați-L în țimbale de strigare” (Ps 150, 1-5).

În textul masoretic psalmii încep cu anumite cuvinte lămuritoare – suprascrieri de ordin muzical, liturgic, istoric, poetic sau personal³⁴.

Vom prezenta în cele ce urmează titlurile de ordin muzical, care exprimă diferite indicații cu privire la executarea melodică a psalmilor și rolul lor liturgic în serviciile divine de la Templu³⁵:

Supra-scrierea	Psalmii unde este întâlnită	Traducere	Explicația /Etimologie
<i>Lamenaṭeḥ</i>	în 55 de psalmi	„maestrului de cântări” „dirijorului de cor”	- participiul <i>menaṭeḥ</i> de la vb. <i>niṭeḥ</i> -a sta în fruntea unui lucru ce privește cultul

³² Cf. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. prof. Nicolae Neaga, Pr. prof. Gheorghe Barna, Pr. prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament (manual pt. Institutele Teologice)*, ediția II, EIBMBOR, București, 1985, p. 331.

³³ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară, p. 650, nota d: „ea (psaltirea -nn) simbolizează cele zece porunci ale Decalogului, dar și cele cinci simțuri ale trupului îmbinate cu cele cinci ale duhului, prin care trebuie să-L lăudăm pe Domnul” (Cassiodor).

³⁴ Cf. *Studiul VT*, Ediție cit., p. 336-337.

³⁵ Ibid., p.337-338; și Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 47.

			divin, a supra- veghea - evoluția termenului niṭeah : a fi curat – a străluci – cel ce se distinge între alții – „maestru”
bineghinot	4; 6; 54; 55; 67; 7	„un instrument cu coarde”	-vb. naghen - a cânta cu in- strument - neghina – psalmul trebuie cântat acompa- niat de un in- strument cu coarde
el- hanechilot	5	Comentatorii moderni traduc neghilah prin flaut - traducătorii vechi l-au înțeles altfel: moštenire – de la nochelet , hanochelet	-neghilah ar fi tot una cu chalil -flaut, derivat de la chalal
alamot	45; 9	„vocea înaltă” (so- pran)	- alma – fe- cioară - alumot – feciorie, tine- rețe al-alamot – octava de sus

<i>al - hașeminit</i>	6; 12	„octava de jos”(bass)	
<i>sela</i>	se întâlnește de 71 de ori în psalmi	-dezacord între traducători: <i>LXX</i> traduce <i>διάψαλμα</i> – se pare, un interval sau un interludiu - Simah trad. U-neori <i>εἰς αἰῶνα</i> - în etern, Aquila: - <i>ἀεὶ</i> –totdeauna ; sau <i>διὰ παντός</i>; Fer. Ieronim trad. cu <i>semper</i>	- probabil că ori de câte ori apare cuvântul <i>sela</i> este vorba de o pauză între două strofe sau un moment de intensificare a cântării, cu instrumentele, în momentul alternării celor două strofe - <i>sela</i> se derivă din <i>șalah</i> sau <i>salah</i> - a ridica - aceste traduceri ar sugera o înălțare a vocii, un fel de ecfonis din partea unei persoane, după o strofă cântată sau la sfârșitul psalmilor. - se mai poate presupune că <i>sela</i> avea același înțeles ca și cuvântul <i>amin</i> din cântările noastre bi-

			sericești
<i>mictam</i>			Indică genul cântării, adică o cântare excelentă sau deosebită
<i>mizmor</i>	întâlnit în 57 de psalmi	„cântare ritmică”	
<i>șigaion</i>	7	„cântare ditirambică”	
<i>șir</i>			- Ps. trebuie cântat nu recitat
<i>șimilit</i>			- cântare în „octavă gravă”
<i>tehilah</i>		„cântare de laudă”	
<i>todah</i>		„cântare de mulțumire”	

Aceste suprascrieri de ordin muzical puse la începuturile Psalmilor fac dovada existenței în perioada Templului a unei muzici liturgice destul de bine structurate și executate de personalul de cult pregătit pentru aceasta.

Ceea ce era inevitabil s-a produs: muzica poporului, a timpurilor vechi a fost înlocuită prin muzica profesionistă, care a fost învățată în familiile cântăreților care oficiau la Templu. Participarea comunității la cântarea de la Templu era limitată la câteva răspunsuri ca: „Amin” „Aleluia” sau „Fie îndurarea lui cu noi în veci”. Ca și în cântarea veche a poporului, cântarea antifonală și cântarea corală la Templu avea această trăsătură dialogică, de răspuns la provocarea preotului³⁶.

Unii din psalmii, spre exemplu Psalmul 136, erau un fel de litanii: un solist sau leviții cântau textul propriu-zis, în timp ce adunarea repeta pe scurt un refren la intervale regulate. De fapt psalmii, atribuiți lui David și cântăreților lui, au fost miezul a ceea ce unii numesc *Liturghia Primului Templu*³⁷.

³⁶ Cf. Emil G. Hirsch, Wilhelm Nowach, art. *Music and musical instruments*, în *Jewish Encyclopedia*, preluat de pe site-ul <http://www.jewishencyclopedia.com>.

³⁷ Cf. *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, trad. Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București 2001, p.552.

Un rol însemnat la jucat muzica în cultul divin de la Templu și după dezbinarea evreilor în două Regate. Au existat regi în Regatul de Sud care s-au străduit să dezvoltă o viață religioasă morală înaltă, îngrijindu-se astfel de cultul divin de la Templul din Ierusalim, care rămăsese bastionul și garantul religios-național al evreilor.

Astfel, aflăm din informațiile oferite de cronicarul Paralelipomenelor despre regii Iezechia (716-687) și Iosia (640-609), care s-au preocupat de reînnoirea și punerea în valoare a cultului divin de la Templu.

Bineînțeles că nici muzica nu a fost uitată, ci pusă în rolul ei de permanentă slujire, alături de celelalte rânduieli cultice, prin aceasta asigurându-se și fidelitatea față de tradiția davidică: „*Și i-a așezat pe leviți în templul Domnului cu țimbele și cu alăute și cu harpe, după porunca regelui David și a lui Gad, văzătorul regelui, și a profetului Natan, căci din porunca Domnului era rânduiala aceea așezată prin mâna profeților. Și stăteau leviții cu instrumentele muzicale ale lui David; iar preoții, cu trâmbițele. Și a zis Iezechia: «Să fie adusă arderea-de-tot pe jertfelnic!», Și când au început să aducă arderea-de-tot, au început să-i cânte Domnului: și trâmbițele, și instrumentele muzicale ale lui David, regele lui Israel; și toată adunarea se închina și cântăreții cântau și trâmbițele răsunau până ce arderea-de-tot a fost pe de-a ntregul săvârșit» (2 Par 2, 25-30).*

Un rol important l-au avut cântăreții și la reînnoirea Templului din vremea lui Iosia, când leviții „*cei ce știau să cânte cu instrumente muzicale, ei erau și peste salahori și peste toți lucrătorii care aveau de făcut, fiecare o anume lucrare*” (2 Par 34, 12-13).

Sfânta Scriptură nu oferă informații cu privire la muzica *din timpul robiei babilonice (608-538 î.Hr)*, dar se pare că ea „a fost transferată din Templu în sinagogi, unde a fost folosită în special pentru citirea cântată a Legii și mai puțin în cadrul cultului”³⁸.

O mărturie cutremurătoare despre imposibilitatea conștiinței evreiești de a cânta melodiile sacre în pământul robiei, ne este dată de către psalmist în **Psalmul 136**. Poporul ales a trăit în inimă cu dorul după cântările Sionului iar lacrima asupririi a curs când a fost alcătuit și psalmodiat acest imn: „*La râurile Babilonului, acolo am șezut și am plâns când ne-am adus aminte de Sion. În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat noi harpele noastre. Că, acolo, cei ce ne robiseră ne-au cerut cuvinte de cântare, iar cei ce ne târâseră ne-au cerut un cânt: «Cântați-ne una din cântările Sionului!» Cum vom cânta cântarea Domnului în pământ străin? ...» (vv.1-4).*

Profetul Iezechiel, aflat printre cei deportați în Babilon a avut o vedenie despre cum va arăta Templul din Ierusalim rezidit. Din planul acestuia, descoperit de Dumnezeu, nu a lipsit nici cămărilor speciale pentru cântăreți, semn că providențiala „*rămășiță a lui Israel*”, ce se va întoarce în patrie pentru realizarea planului mesianic, va putea să înalțe din nou cântări lui Yahve în Lăcașul ierusalimitean: „*În curtea cea dinăuntru, în partea din afară a clădirilor porților, erau două camere pentru*

³⁸ Pr. lect. Alexandru Izvoranu, „Muzica vechilor evrei” *MO*, nr. 5-6/1999, p. 82.

cântăreți: una pe latura clădirii porții dinspre miazănoapte, cu fața spre miazăzi, iar cealaltă pe latura clădirii porții celei de miazăzi, cu fața spre miazănoapte" (40, 44)³⁹.

Perioada celui de-al doilea Templu

Anul 538 î.Hr. a marcat reîntoarcerea evreilor din robia babilonică de șaptezeci de ani. Eliberarea s-a produs în urma edictului Regelui Perșilor – Cyrus.

Printre cei care s-au întors în Iudeea, conduși de prințul Zorobabel, au fost și cântăreții. Ceea ce surprinde este faptul că ei sunt numărați separat de leviți și sunt menționați doar cei din familia lui Asaf (vezi *Ezr* 2, 40-41). În toate referatele scripturistice din *Paralipomene* cântăreții erau socotiți printre leviți, dar iată că în perioada post babilonică ei sunt menționați ca grup distinct – *Ezr* 2, 41,70; 7, 24; 10, 24; *Ne* 7, 44,73; 10, 29,40; 12, 45,47. Totuși există câteva locuri unde ei sunt numiți leviți: *Ne* 12, 24,27.

Din perioada refacerii Templului și implicit a cultului divin, avem informația conform căreia numărul cântăreților era acela de 200, incluzând și cântărețele (*Ezr* 2, 65), un alt element nou față de perioada primului Templu. Cântăreții păzeau „rânduilele templului lui Dumnezeu, după porunca lui David și a fiului său Solomon” (*Ne* 12, 45).

Perioada Macabeilor ne oferă indicii asupra folosirii muzicii la curățirea Templului, întinat de oștile siriene și la sfințirea altarului, întâmplată în vremea lui Iuda Macabeul (~163 î.Hr): „potrivit legii, au adus jertfă pe noul jertfelnic al arderilor – de-tot pe care-l făcuseră. La vremea și'n ziua în care păgânii îl pângăriseră, chiar atunci, au făcut sfințirea în sunetul cântărilor, al alăutelor, al harpelor și al țimbalilor” (*I Mac.* 4,53-54).

O informație despre cântarea liturgică din vremea celui de-al doilea Templu este oferită și de către *Mişna* (*Arahin* 2, 3): „corul Templului era alcătuit din cel puțin doisprezece leviți. Orchestra cuprindea două până la șase *nevalim*, două până la douăsprezece *halim* (flaute), mai multe *kinorot* și un cimbăluț. Pentru a vesti începutul ceremoniei de dimineață, preotul suna din cel puțin două trompete și recurgea la un magrefa, instrument foarte sonor, neidentificat”⁴⁰.

Potrivit lui Iosif Flaviu în perioada lui Agripa II cântăreții vor primi și o poziție clericală, aceasta când li s-a dat permisiunea de a purta îmbrăcăminte albă specifică preoților, dar acest lucru a fost privit ca o abatere de la rânduielile strămoșești: „Între timp, cântăreții de imnuri din rândul leviților (aceștia alcătuiesc un trib aparte) l-au rugat pe rege să convoace sinedriul, ca să li se acorde și lor dreptul de a purta stola de in, aidoma preoților. Ei susțineau că în anii domniei sale era indicat să se instituie

³⁹ Verset citat după *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția Sinodală 1995; Ediția jubiliară, ca și *LXX*, nu are această explicație „pentru cântăreți” – folositoare pentru informațiile cu privire la muzica celui de-al doilea Templu. Aceasta se regăsește, însă în *TM*: לְשֹׁכֹת שָׁרִים - *lišcot šarim* (camerele cântăreților).

⁴⁰ Cf. *Dicționarul Enciclopedic de Iudaism*, p.552.

o nouă ordine care să-i perpetueze amintirea. Cererea lor nu a fost zadarnică. Fiindcă regele, cu consimțământul celor ce făceau parte din sinedriu, le-a permis cântăreților de imnuri să-și schimbe vechiul veșmânt cu haina lungă de in pe care și-o doreau. Chiar și celelalte părți ale tribului, care se ocupau cu părțile mărunte ale templului, i-a îngăduit, potrivit cererii sale să învețe imnurile. Toate aceste măsuri se abăteau de la orânduile strămoșești, încât încălcarea legilor nu putea să nu-și primească cuvenita pedeapsă”⁴¹.

VI. Referințe privind natura și executarea muzicii de cult evreiești.

Instrumente muzicale folosite în cult

Cu privire la natura muzicii practicate de evrei nu sunt cunoscute multe informații. Este incert dacă ei au avut un sistem de note muzicale, pentru că nu a rămas nici unul ca mărturie pentru aceasta. Unii au încercat să interpreteze accentele folosite în textele ebraice ca fiind o formă de notație muzicală, dar fără a fi credibilă această ipoteză. Aceste accentuări puteau fi mai degrabă niște semne pentru recitare, nu note muzicale, oricum, aparținând unei perioade ulterioare⁴².

Această perioadă este perioada masoreților (sec.VIII-X) care ne-au facilitat accesul la textul scripturistic vechi ebraic, „prin inventarea și inserția semnelor vocale, dar au rămas neputincioși față de orice tentativă asupra modului în care poezia ebraică se cere recitată sau cântată”⁴³.

Punând în discuție problema vechilor structuri poetice și melodice ebraice, I.P.S Bartolomeu Anania consemna: „structurile prozodice ale poeziei ebraice erau foarte departe de ceea ce știm sau practicăm noi astăzi în arta poetică. Rima era inexistentă, iar ritmul, extrem de flexibil, nu se întemeia pe distribuția silabelor în picioare metrice, nici pe alternanța dintre silabele vocale lungi și scurte, ci printr-un sistem tonal derutant, imposibil de sesizat prin semne grafice, care se transmitea pe cale oral auditivă”⁴⁴.

Nu se poate vorbi la vechii evrei, și în general la popoarele arabe, despre existența unei armonii corale sau instrumentale în sensul în care o înțelegem noi astăzi – cu reguli bine stabilite și compoziții muzicale în partitură. „Ceea ce popoarele vestice înțeleg prin armonie este încă de neînțeles pentru arabi. Ei consideră armonia «un zgomot sălbatic și neplăcut, în care nici o persoană sensibilă nu poate găsi plăcere». Niebuhr se referă la faptul că arabii cântă la instrumente diferite, în același timp și aproape aceeași melodie este cântată de toți și poate doar unii cântă vocal sau instrumental la bas o notă de la început până la sfârșit. Era la fel și cu *izraeliții în vremurile vechi care acompaniau cu instrumente cu coarde vocea cântăreților doar*

⁴¹ Flavius Iosephus, *op. cit.*, vol. II, trad., note și indice de nume Ion Acsan, Editura Hasefer, București 2001, cartea XX, cap. 9, 6, p. 573.

⁴² Cf. D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art. cit.*, p. 879.

⁴³ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară, Introducere la Psalmi, p. 614

⁴⁴ *Ibidem*.

într-o singură notă la octavă sau la o distanță de un alt interval consonant. Aceasta explică remarca din 2 Par 5, 13⁴⁵, aceea despre sfințirea Templului, *când cântăreții la instrumente și interpreții Psalmilor, suflătorii din trompetă răsunau într-un singur glas. Probabil unisonul cântării Psalmilor era acordul a două voci în octavă. Asta poate explica termenul «al'alamot» și «al ha-šemit»*,⁴⁶.

Muzica liturgică evreiască, alături de cea laică, a fost executată vocal dar acompaniată din cele mai vechi timpuri de către instrumente, numite generic *keli* sau *keli šir* (instrumente de cântat).

Referatele scripturistice puse în discuție în lucrarea de față ne ajută să ne facem o imagine despre instrumentele muzicale folosite la cultul divin. Cel care a dat pentru prima dată o întrebuintare a muzicii instrumentale în scop cultic a fost Regele David, care după cum am menționat a fost cel care a organizat cultul, ocupându-se și de latura muzicală – alcătuirea și executarea psalmilor, a numit căpetenii de coruri și cântăreți cu diferite instrumente pentru muzica liturgică (1 Par 25).

Menționăm faptul că traducerea denumirii ebraice a instrumentelor muzicale a diferit foarte mult în timp și de la o ediție la alta, încât prezentarea lor este greu să țină seama de toate diferențele de traducere. Acestea se explică și prin folosirea în edițiile românești a trei surse de text scripturistic pentru traducere: textul masoretic, Septuaginta și uneori Vulgata.

Se impune însă o clasificare după tipul acestor instrumente și o prezentare a lor cât mai apropiată de utilizarea lor din acele vremuri.

I. Instrumente cu corzi (cordofone)

1. Kinnor

Este primul instrument menționat în Scriptură (Fc 4, 21) și singurul instrument cu coarde menționat în Pentateuh, probabil de origine siriacă. Părerile sunt împărțite între specialiști cu privire la faptul dacă acest instrument ar fi o liră sau o harpă. Nu se știe cu exactitate dacă la acest instrument se cânta cu plectrul sau cu degetele.⁴⁷

Kinnor era un instrument construit din lemn iar cel pe care îl avea David era făcut probabil din chiparos (2 Rg 6, 5). Instrumentele pe care le-a făcut Solomon pentru Templu erau din lemn mirositor (2 Rg 10, 12), și erau foarte scumpe⁴⁸.

2. Nebhel

Un instrument care este asemănător celui numit **kinnor**, probabil o variantă îmbunătățită a acestuia, de origine feniciană⁴⁹. Era și acesta făcut din lemn de esență scumpă alături de alte instrumente pregătite pentru Templu „Din lemn de pin a făcut

⁴⁵ „Un singur glas era în sunetul trâmbițelor și'n cântările psalmilor și'n strigăte; un singur glas, ca să l se mărturisească Domnului și să-I aducă laude.”

⁴⁶ Emil G. Hirsch, Wilhelm Nowach, *art.cit.*

⁴⁷ Cf. D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art.cit.*, p.882.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

regele trepte la casa Domnului și la casa regală, precum și harpe și alăute pentru cântăreți, așa cum niciodată nu se mai văzuse în țara Iudei". (2 Par 9,11)

Septuaginta traduce cuvântul ebraic *nebel* în diverse feluri: *psaltērion*, *psalmos*, *kithara*, *nablion*, *nabla*, *nablē*, *naula* și *nablas*⁵⁰.

În limba română vom întâlni mai multe instrumente traduse de la ebraicul *nebel*: *harpă*, *psaltire*, *psaltirion*, *psaltire cu zece strune*, *chitară*, *alăută*, *liră*.⁵¹

În limba ebraică biblică cuvântul *nebel* este de multe ori asociat cu termenul *asor*. Acesta provine de la o rădăcină care înseamnă „zece” și se crede că instrumentul *nebel asor* descrie harpa cu zece corzi. Interpretarea aceasta o găsim atât în Septuaginta - *psaltērion decachordon*, cât și în Vulgata - *psalterium decem chordarum*. După toate probabilitățile *nebel asor* a fost un tip de de *nebel*.⁵²

3. *Sabb^hkā*

Cuvântul acesta este aramaic și este folosit doar în enumerarea instrumentelor din Daniel 3, 5,7. Septuaginta îl traduce prin *sambykē*, iar în edițiile românești tradus prin *harpă*.

Acest instrument a fost descris ca fiind „o harpă mică de formă triunghiulară, cu patru sau mai multe corzi care produc sunete foarte acute, sau o harpă mai mare cu mai multe corzi”.⁵³

II. Instrumente de suflat (aerofone)

1. *Halil*

Este un instrument tradus în limba română prin *caval*, *flaut sau fluier*. Acesta a fost folosit la festivități (*Is* 30, 29), la procesiunile sărbătorilor (*3 Rg* 1, 40) și de asemenea ca instrument de exprimare a stării de doliu (*Mt* 9, 23). Profetul Ieremia face o aluzie la faptul că instrumentul *halil* producea un sunet de jale: „De aceea, inima lui Moab va suna ca niște fluier (halilim), inima Mea ca un fluier (halil) va suna pentru oamenii cei tunși; ceea ce omul a agonisit, iată că i s-a dus”(48, 36).

2. *Ugābh*

Acest instrument apare doar de patru ori în Vechiul Testament: *Fc* 4, 21; *Iov* 21, 12; 30, 31; *Ps* 150, 4. Septuaginta îl traduce prin trei cuvinte diferite: în *Fc* 4, 21 – *khitarā*; în cele două pasaje din *Iov* – *psalmos*; iar în *Ps* 150, 4 – prin *organon*.⁵⁴

Deși cu aceeași denumire ebraică, *ughabhul* din Facere nu era la fel cu cel din Psalmul 150. Primul ar fi un cimpoi, prin care se sufla oblic cu gura, ultimul era se

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Vezi Pr. Lect. Alexandru Isvoranu, „Instrumente muzicale în Vechiul Testament”, *Analele Universității din Craiova - Seria Teologie*, an IV, nr. 4, 1999, p. 231.

⁵² Cf. D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art.cit.*, p.882.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

pare un set de tuburi inserate într-o cutie de rezonanță și se sufla perpendicular, fie din gură fie din foale⁵⁵.

3. *Qeren*

Acest termen ebraic definește instrumentul muzical tradus în românește prin *corn*, în grecește *keras* și latină *cornu*.

În accepțiunea Vechiului Testament acest cuvânt este folosit cu dublu înțeles: ca bidon de transportat uleiul și ca un fel de trompetă. Cu acest al doilea sens apare în trei pasaje: în *Ios* 6 folosit cu sinonimul *sopar* (*trâmbiță*) în relatarea cu privire la căderea Ierihonului; *1 Par* 25, 5 când sunt menționați cei numiți de David ca să cânte la acest instrument; și în Daniel 3, unde făcea parte din instrumentele orchestrei lui Nabucodonosor⁵⁶.

4. *Sopar*

Acest instrument întâlnit de multe ori în Vechiul Testament este tradus în limba română prin trâmbiță sau trompetă. Era de fapt un corn mai lung de berbec sau de țap cu un capăt întors în sus.

Unii sunt de părere că traducerea lui *sopar* prin „*trompetă*” sau „*cornet*” nu ar fi cea mai bună, ci înțelesul etimologic cel mai exact este acela de „*goarnă*”⁵⁷.

Mai presus de însemnătatea etimologică este faptul că *șofarul* „a fost trompeta națională a israeliților, folosită în scopuri militare și religioase, pentru a chema poporul să se adune”⁵⁸.

Șofarul a fost folosit pentru prima dată în contextul revelației de pe Muntele Sinai (*Iș* 19, 16-19) iar după aceea în toată istoria poporului ales.

Însemnătatea cultică a acestui instrument o întâlnim din cele mai vechi perioade, în perioada Cortului, a celor două Temple, și până în ziua de astăzi cu un rol aparte în cultul sinagogal pentru vestirea sabatului sau a zilei de Roș Hașana⁵⁹.

5. *Hațofrah*⁶⁰

Trompeta aceasta, diferită de șofar, era făurită din argint prin lovire⁶¹. Mărturia biblică principală despre ea o găsim, așa cum am mai amintit, în *Nm* 10, 1-10, acolo unde Dumnezeu îi dă lui Moise poruncile necesare pentru a confecționa două astfel de trâmbițe pentru a aduna poporul la Cortul Sfânt și pentru a da semnalul de ridicare a taberei.

⁵⁵ G.H. Box, C.H. Dodd, G. Buchanan Gray, „Music and Musical Instruments of the Bible”, *Helps to the Study of the Bible*, Londra 1931, p. 255; apud Pr. lect. Alexandru Izvoranu, *Instrumente muzicale*..., p. 232.

⁵⁶ Cf. D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art. cit.*, p. 883.

⁵⁷ Cf. Cyrus Adler, Francis L. Cohen, Abraham de Harkavy, Judah David Eisenstein, *art. Șofar*, în *Jewish Encyclopedia* (www.jewishencyclopedia.com).

⁵⁸ D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art. cit.*, p. 883.

⁵⁹ *Vezi Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 782-783.

⁶⁰ Descrierea ei potrivit lui Iosif Flaviu - la nota 22.

⁶¹ Cf. D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art. cit.*, p. 883.

Hațōf rāh a devenit instrumentul levitic folosit frecvent la cultul divin de la Templu, acesta dobândind o uzitare sacră, mai mult decât războinică.

III. Instrumente de percuție

1. *Pa^aamon și m^esilla*

Cei doi termeni scripturistici sunt traduși în limba română prin „*clopote, clopoței*”.

Pa^aamon definește acei clopoței de aur care împodobeau meilul arhierului (Iș 28, 33-35).

M^esilla nu are o conotație cultică deși este folosit într-o profeție de la Zaharia 14, 20a: „În ziua aceea va fi scris pe clopoțeiilor cailor: «Sfânt lui Dumnezeu»”⁶².

IPS Bartolomeu folosește cuvântul Septuagintei *χαλινὸν (chalinon)* – *frâu, căpăstru*, traducând versetul fără folosirea ebraicului *m^esilla*: „În ziua aceea pe frâul fiecărui cal va fi scris...”

Cuvântul ebraic *m^esilla* se referă probabil la „discuri metalice sau obiecte în formă de cupă care se fixau pe căpăstrul cailor, ori ca podoabă, ori pentru a produce un sunet asemănător clinchetului de clopoței”⁶³.

2. *M^esiltaim și sels^elim*

Cele două denumiri se referă la instrumentul numit chimvale. Corespondentul din Septuaginta este *kymbalon*, care provine de la *kymbe*-cupă, farfurie sau cavitate. Cuvântul *m^esiltaim* pare a fi o formă mai nouă întâlnită în cărțile Cronicilor, Ezdra și Neemia, pe când forma veche *sels^elim* este întâlnită în Psalmul 150 și 2 Regi⁶⁴.

Se cunosc două tipuri de chimvale din antichitate: „Unul era confecționat din două plăci metalice puțin adâncite care erau ținute fiecare într-o mână și erau lovite una de cealaltă. Celălalt tip de chimvale erau în formă de cupă, una fiind ținută pe loc, iar cealaltă coborâtă brusc spre ea”⁶⁵.

3. *Tōp*

Instrumentul acesta muzical era o tamburină ținută cu o mână și lovită cu cealaltă. Era folosit ca instrument de acompaniament pentru dans (Iș 15,20), ori la jocurile de sărbătoare evreiești (Is 5,12) sau cântecele de biruință (I Rg 18, 6)⁶⁶.

VII. Considerații finale

Lucrarea de față încearcă să pună în lumină dimensiunile muzicii evreiești folosită în cultul divin al Vechiului Testament. În demersul nostru am folosit cât mai multe referate scripturistice, care dau mărturie despre muzica și folosirea ei în diferitele etape liturgice ale poporului ales.

⁶² Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția Sinodală 1995.

⁶³ D.G. Stratling, K.A. Kitchen, *art.cit.*, p.884.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Am putut observa că muzica și în cazul poporului biblic a fost un element de legătură între om și Dumnezeu, după modelul muzicii doxologice îngerești.

Pentru că nu a existat un cult divin unitar în vremea patriarhilor lipsesc indiciile privitoare la prezența muzicii în acest cadru sacru.

Lucrurile se schimbă în perioada legiuitorului și profetului Moise, care marchează începuturile folosirii muzicii și în scopul liturgic, alături de cel profan. Cele două cântări ale lui Moise din *Ieșire* 15, 1-19 și *Deuteronom* 32, 1-43 sunt o dovadă a vechimii poeziei ebraice, apărută odată cu cântarea, mijloace prin care se exprima sentimentul de adorație față de Yahve.

Apogeul muzicii de cult a fost atins în vremea Regelui David, „psalmistul prin excelență”. Organizarea desăvârșită a cultului iudaic din vremea sa, introducerea muzicii vocale, instrumentale și corale, începutul alcătuirii psalmilor și a cântării lor, împărțirea leviților cântăreți în 24 de cete, fapte de importanță covârșitoare pentru serviciul cultic divin iudaic din toată perioada Vechiului Testament.

Muzica a devenit, începând din vremea lui David, element indispensabil al cultului liturgic de la lăcașul sfânt, o slujire perpetuă alături de sacrificii sau alte acte de cult.

Organizarea davidică a cultului a continuat cu mici modificări atât în perioada celui dintâi, cât și celui de-al doilea Templu. Se observă mai ales în prima perioadă o dezvoltare a psalmodierii, lucru observat din suprascrierile psalmilor, cele de ordin muzical, care ne dau indicii că executarea muzicii sacre se făcea după reguli destul de bine stabilite și de către cântăreți bine pregătiți proveniți din familiile levitice cu tradiție în cântarea vocală și instrumentală.

Dezbinarea evreilor în cele două regate va însemna o perioadă de declin în ceea ce privește cultul divin (mai ales în Regatul de Nord) și implicit muzica liturgică. Au fost totuși și regi iubitori de cele sfinte, și aici amintim pe Iezechia (716-687) și Iosia (640-609), care s-au preocupat de Templu și de asigurarea unui serviciu divin cât mai apropiat de tradiția părinților. Nu a fost uitată nici latura muzicală, cântăreții leviți intrând în atribuțiunile slujirii sfinte.

Robia babilonică nu a însemnat o pierdere a tezaurului muzical instrumental și vocal, ci mai mult o transferare a lui în cadrele cultului sinagoga. Faptul menținerii vieții a conștiinței existenței familiilor de cântăreți este atestat de evenimentul revenirii din robie a providențialei „rămășițe a lui Israel”, sub conducerea lui Ezdra și Neemia și a prințului Zorobabel, din care nu au lipsit nici cântăreții în număr de 200 (cf. *Ezr* 2, 65), incluzându-se și cântărețele (fapt ce constituie o noutate față de perioada primului Templu).

În lucrare am putut observa faptul că foarte puține sunt informațiile în ce privește natura și executarea muzicii ebraice, neputându-se ști cu exactitate dacă a existat un sistem de notație muzicală sau dacă ceea ce înțelegem noi astăzi prin armonie corală sau instrumentală era posibil de conceput sau executat de către cântăreții evrei ai Vechiului Testament.

Studiul de față ne-a dat posibilitatea să observăm instrumentele folosite de către evrei, majoritatea folosite și în cadrul cultului divin. Acestea se împart în trei categorii:

- *Instrumente cu corzi (cordofone)*: kinnor, nebhel, nebhel asor, sabb^ekā
- *Instrumente de suflat (aerofone)*: halil, ugābh, qeren, sopar haṭṭō^rrāh
- *Instrumente de percuție*: pa^aamon, m^esilla, m^esiltaim, sels^elim, tōp

Muzica vocală alături de cea instrumentală, putem spune că a fost parte integrantă a cultului divin al Vechiului Testament, ba mai mult, un mijloc de exprimare a sentimentului de adorație față de Dumnezeu Cel Atotputernic. Credinciosul evreu a știut că muzica poate fi folosită atât în cadrul profan - la evenimente familiale, momente de veselie, perioade de război sau robie - cât și în cel sacru - la sărbători, aducerea jertfelor, sau la diferite momente de rugăciune. Pentru poporul biblic trebuie să subliniem faptul că de multe ori limita profanului era îngustă, intersectându-se adesea cu elementele de sacralitate puse în scopul realizării comuniunii cu Yahve.

Abstract: *The present work tries to put forward the values of Jewish music employed in the religious ceremonies of the Old Testament. In our approaches explored as many Scripture references as possible, as they testify the use of music in different liturgical stages during the history of the chosen people.*

We noticed that music, in case of the Jews too, was an element of connection between the human being and God, as model offered by the angels' worship shows.

The prophet Moses was a figure that marked the beginning of a stage when music started to be used not only in the profane manner, but also in a liturgical one.

The summit of the religious music was reached during King David's time, „the psalm writer in the highest sense of the word”. The through organization of the Jewish cult in this particular period, the insertion of the vocal, instrumental and choral music, the beginning of Psalm writing and singing, the division of the levites into 24 groups each of these are steps of overwhelming importance for the Jewish religious service.

Starting with King David's period, the music became together with the sacrifices or other acts of cult, an indispensable element of the liturgic cult from the holy tabernacle.

The Davidic organization of the cult continued with small changes both during the first and the second temple period. One can notice, especially in the first period, a development of the Psalm singing. This aspect becomes obvious in the short notes that precede each Psalm, which give us hints pointing out that the writing of the sacred music was done after certain rules and by very well prepared singers descending from levitic families with traditional vocal and instrumental song writing.

The disruption of the Jews into the two kingdoms, brought about a declining period as far as the divine worship (especially in the Northern Kingdom) and the liturgical music are concerned. Nevertheless there were kings who appreciated the sacred things; among them one can enumerate Iezechia (716-687) and Iosia (640-

STUDII ȘI ARTICOLE

609) who had a constant preoccupation for the Temple and who wanted to provide a religious service connected as much as possible with the tradition of their predecessors. The musical aspect was not put aside, so that the singers and the levites resumed their tasks as far as worship was concerned.

The Babilonic slavery did not mean the loss of the instrumental and vocal musical thesaurus, but was once more like a transfer into the framework of the synagogal cult. The return of Israel from slavery, under the leading of Ezra and Nehemiah and prince Zerubbabel together with men and women. Singers (Ezr 2, 65), testifies that the existence of entire families of singers was a living presence in the Jews' conscience.

In the present work one can notice the fact that there is few information about the nature and the fulfillment of the Jewish music; one can not know exactly if there was a system of musical notation or if what we understand today by choral or instrumental harmony was conceivable in the Old Testament time.

The present study offers the reader the possibility to observe the instruments used by the Jews both in the profane and liturgical manner. All these are divided into three categories: chord, wind and percussion instruments.

In the end we can conclude that both the vocal music and the instrumental one where not only part of the divine cult of the Old Testament but also means of expressing the feeling of worship towards the Almighty God.

Mitropolitul Ghenadie II al Transilvaniei (1627-1640) – repere biografice

Asist. Drd. Florin DOBREI

I. Preliminarii. Început sub rele auspicii, secolul al XVII-lea a însemnat pentru istoria spațiului intracarpatic o perioadă de adânci prefaceri, resimțite la nivelul tuturor sectoarelor vieții cotidiene. Din punct de vedere politic, cedarea Transilvaniei către împăratul Rudolf II (1576-1612), în urma retragerii definitive a principelui Sigismund Báthory (1581-1597; 1598-1599; 1601-1602) în Boemia, în iulie 1602, anunța începutul unei noi etape istorice. Încercările de transformare a Principatului Transilvaniei într-o simplă provincie a Casei de Habsburg, sub conducerea temporară a generalului George Basta – guvernator, comisar suprem, comandant militar al țării și al comisarilor imperiali –, dublate de eforturile de catolicizare forțată a țării, au reprezentat o constantă a primilor ani ai acestui secol. Mai mult, fiscalitatea excesivă și valul de violențe interne, toate desfășurate pe fundalul sumbru al unei cumplite epidemii de ciumă și al foametei generalizate, au produs o puternică reacție la nivelul claselor privilegiate ardelen. Principii transilvăneni ai primelor trei decenii ale aceluiași secol – Ștefan Bocskay (1604-1606), Sigismund Rákóczi (1607-1608), Gabriel Báthory (1608-1613), Gabriel Bethlen (1613-1629) și Ștefan Bethlen (1630) – au optat, în acest context, pentru varianta provizorie a orientării Transilvaniei spre Înalta-Poartă. În deceniile următoare, relațiile de bună vecinătate ale Transilvaniei cu Țara Românească și Moldova, inițiate în perioada anterioară, s-au întărit și mai mult, lupta comună de neatarnare față de sultanii otomani constituind una dintre prioritățile politicii externe ale principilor Gheorghe Rákóczi I (1630-1648) și Gheorghe Rákóczi II (1648-1660)¹.

La nivel religios, după 1620, în condițiile defensivei Protestantismului european, generat de izbucnirea Războiului de 30 de ani (1618-1648), Transilvania a căpătat, din ce în ce mai mult, statutul unui adevărat bastion al Reformei, principii ardeleni implicându-se activ de partea taberei antihabsburgice (anticatolice)². Acesta este și debutul celei de-a doua etape a prozelitismului calvin – prima se caracterizase prin încercările nereușite de impunere a unei ierarhii româno-calvine³ –, a cărei notă

¹ *Istoria românilor*, „O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)”, vol. V, (coord. Virgil Cândea), București, 2003, pp. 83-95, 181-196.

² Ana Dumitran, „Aspecte ale politicii confesionale a Principatului calvin față de români: confirmările în funcțiile ecleziastice și programul de reformare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania” *Mediavalia Transilvanica*, Satu Mare, t. V-VI, 2001-2002, nr. 1-2, p. 113-114.

³ Zenovie Păclișanu, „Biserica românească și Calvinismul de la moartea lui I. Sigismund până la urcarea pe tron a lui Gavrilă Bethlen” *Cultura Creștină*, I, 1911, nr. 19, p. 614-615.

specifică a fost încercarea de subordonare totală a Bisericii Ortodoxe Române față de Episcopia Reformată maghiară⁴.

Beneficiind de concursul superintendenților calvini ai Transilvaniei, principii au patronat această acțiune, mijloacele de atragere a românilor folosite acum fiind unele dintre cele mai elaborate. Pentru creionarea climatului confesional al Transilvaniei în prima jumătate a secolului al XVII-lea elocventă este mai ales încercarea nereușită a principelui Gabriel Bethlen de unificare a celor trei provincii românești într-o singură formațiune politico-religioasă, purtând numele de „Dacia” protestantă⁵, motiv pentru care a și inițiat, prin corespondență, un dialog cu patriarhul ecumenic Chiril Lucaris (1612; 1620-1635; 1637-8)⁶.

II. Alegerea și înscăunarea mitropolitului Ghenadie. Pe acest fundal tulbure s-a desfășurat arhiepiscopirea lui **Ghenadie II al Transilvaniei (1627-1640)**, de la a cărei alegere în fruntea Mitropoliei Bălgradului se împlinesc, în 2007, 420 de ani. Comparativ cu predecesorii săi, datele privitoare la viața și activitatea acestui ierarh sunt semnificativ mai numeroase, fapt ce a și permis conturarea unei imagini cât mai detaliate privitoare la răstimpul vlădiciei sale. Astfel, despre Ghenadie se știe că provenea dintr-o veche familie românească de preoți-nobili, originară din localitatea hunedoreană Brad (pe atunci, aparținătoare de comitatul Zarand)⁷. Înainte de promovarea sa pe scaunul mitropolitan al Transilvaniei slujise ca preot de mir în Alba-Iulia, așa cum rezultă din inscripția slavonă a unei pietre funerare, încastrată, la începutul secolului al XVIII-lea, în zidul turnului bisericii ortodoxe din cartierul Maierii; fusese pusă „în timpul episcopului chir Theoctist [...] preot chir Gheorghe, în anul (7131), iar de la Nașterea Domnului 1622, luna decembrie, 26 zile”. Rămas văduv, s-a călugărit sub numele de Ghenadie⁸.

După alungarea mitropolitului Dosoftei (c.1623-1627), superintendentul reformat al Ardealului, Keserű Dajka János (1618-1633), l-a recomandat – potrivit scrisorii adresate principelui Gheorghe Rákóczi I, la 26 septembrie 1640, de către succesorul său, Geleji Katona István (1633-1649)⁹ –, ca înlocuitor, pe preotul hunedore-

⁴ Ana Dumitran, „Activitatea tipografică bălgrădeană din secolul al XVII-lea – sursă de evaluare a influenței Reformei asupra Bisericii românești din Transilvania” *Studia Universitas Babeș-Bolyai*, seria „Theologia Graeco-Catholica Varadiensis”, Cluj-Napoca, XLIV, 1999, nr. 1-2, p. 160.

⁵ Ștefan Andreescu, „Transilvania la începutul secolului al XVII-lea; acțiuni și proiecte pentru unitatea spațiului carpato-danubian”(II) *Revista de Istorie*, București, XL, 1987, nr. 6, p. 564-574.

⁶ Augustin Bunea, *Vechile Episcopii românești ale Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bălgradului*, Blaj, 1902, p. 84-85; Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane (1599-1699)*, vol. I, Cluj, 1940, nr. 72, p. 177-179; Nicolae M. Popescu, „Ciril Lucaris și Ortodoxia românească ardeleană” *Biserica Ortodoxă Română*, LXIV, 1946, nr. 7-9, pp. 425-446; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. II, Iași, 2006, p. 55-56.

⁷ A. Bunea, *op. cit.*, p. 81; Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, Cluj-Napoca, 1995, p. 68.

⁸ M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 53, 55.

⁹ I. Lupaș, *Documente istorice...*, I, nr. 89, p. 212.

an¹⁰. Hirotonirea s-a făcut, potrivit vechiului obicei, la Târgoviște, cel care și-a pus mâinile asupra sa fiind mitropolitul Luca din Cipru (1602-1629)¹¹. La scurt timp după întoarcerea acasă, Ghenadie solicita, printr-o scrisoare adresată „birăului Odor de Urmeniște”, respectarea legislației în vigoare, în cadrul unui proces intentat rudelor unui preot, 17 octombrie 1627 fiind, astfel, data primei sale atestări ca arhipăstor al ortodocșilor transilvăneni¹².

Decretul princiar de confirmare a mitropolitului s-a pierdut. Cartea de întărire în slujbă, dată, la 4 decembrie 1628, protopopului Ianăș al Hunedoarei, păstrează însă atât titulatura purtată, cât și întinsa jurisdicție pe care principele Gabriel (Gábor) Bethlen i-o aprobase: „Din mila lui Dumnezeu, Preasfințitul arhiepiscop chir Ghenadie din scaunul Bălgradului și Vadului și Orășii și Sătmarului și al întregii țări a Ardealului și celelalte (intitulația era în limba slavonă n.n.). Pace și blagoslovenie. Scriem tuturor domnilor și ispanilor și vice-ispanilor și birailor și solgabirailor și tuturor deregătorilor carii sânteți făcători de dereptate și purtători de cinste din varmeghie Hinedorii. Se fie domnie voastră sănătoși, alta dăm știre domniilor voastre și altor tuturor preoților și birailor de pren toate satele împreună tuturor rumănilor carii se țin de leage grecească și sârbească, cum văzând noi protop. Ianăș din Hinedoara la mâna lui cărțile și altor vlădici mai denainte vreame, într-acelaș chip dat-am vlădicia mea cartea noastră, cum se fie tare și putearnic a socoti întru toate lucrurile legii alegând sventele besearerci de acoperiș, de țințerimuri și de siriul din lăuntru, cum isprăvescu preoții și cum învață Sfânta Ievanghelia și toți oameni cum postescu și cum ascultă și de toate pedecările se socotească pân' la al cincele văr și de cuscri, de carii se mestecă cu știre și fără știre și de omeni carii-ș lasă muerile, așijderea și muerile care-ș lasă bărbații. Derept aceae și voi preoților și cu tot clericul besearcecelor se aveți asculta de toate de ce va da protopopul învățătură pentru că i-am dat puteare, cum unde va fi leage împreună cu giurații se poată despărți și birșăgălui cu dereptate, iar cine (nu) va asculta de cuvântul cărții noastre se fie birșag 12 florinți, iar de se va ține într-alt chip cineva, acela se fie oprit de besearcă [...]. Luna decembrie, 5 zile, văleat 1628. Ghenadie Arhiepiscop. În chipul meu se poruncească în tot locul”¹³.

III. Mitropolitul Ghenadie al Transilvaniei și prozelitismul calvin. Întreaga activitate a mitropolitului Ghenadie s-a desfășurat pe fundalul înăspririi măsurilor de atragere a românilor la Reformă. Precum aminteam, în cursul anului 1629, prin-

¹⁰ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1918, p. 143.

¹¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 55.

¹² Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 143.

¹³ Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine roMitropolia Ardealuluinesci pentru istoria Bisericeii roMitropolia Ardealuluine Mitropolia Ardealului alesu unite*, Blaj, 1855, p. 253-254; Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie Ortodoxă Română a Transilvaniei, supriMitropolia Ardealuluirea și restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 15-16; Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardelene și Mitropolia Ardealuluiramureșene*, vol. I, București, 1906, p. 280-281.

cipele Gabriel Bethlen a inițiat o corespondență cu patriarhul Chiril Lucaris al Constantinopolului în vederea unificării celor trei provincii românești într-o singură „Dacie” protestantă. Acțiuni concrete întreprinse de înaltul-ierarh bălgrădean în direcția respingerii acestei inițiative nu se cunosc. O posibilă colaborare a mitropolitului Ghenadie cu autoritatea princiară oricum nu intră în discuție. Mai mult, puținele rânduri păstrate din acea corespondență sugerează, indirect, tocmai opoziția sa¹⁴ față de inițiativele de calvinizare a Bisericii Ortodoxe ardeleni: „Înțelegem în adevăr, că luminația Voastră nădăjduiește să-și poată împlini scopul în chestiunea aceasta mai cu ușurință, dacă Ghenadie episcopul acelor ținuturi ar primi de la noi o încurajare cât de mică, precum înțelegem și aceea că numitul Ghenadie cu ușurință trebuie înduplecat întâi la tăcere apoi la lucrare cu condițiunea ca noi să închidem ochii și urechile noastre, dar și secretele au de obicei prea adeseori soarta lor”¹⁵.

Presiuni asupra mitropolitului Ghenadie trebuie să se fi făcut din chiar momentul numirii sale în fruntea credincioșilor ortodocși transilvăneni. Din păcate, decretul său de numire nu s-a păstrat¹⁶. În actul de reconfirmare a vechilor scutiri acordate preoțimii ortodoxe din Țara Făgărașului, emis, la 9 aprilie 1638, de către Gheorghe Rákóczi I, se precizează însă că acele privilegii le va întări doar dacă ierarhul român se va angaja să respecte „cinci condiții, către prealuminatului întru vremea domnului craiului de mai înaintea noastră Gabor făgăduite, că totdeauna nevătămate a le ține și a le împlina să știe și să șalească și să aibă a asculta de vlădica săboarelor ungurești în lege dreaptă și în veaci să aibă folos”¹⁷. Înseamnă că, la stăruințele superintendentului reformat Keserői Dajka János, principele Gabriel Bethlen fixase mitropolitului ortodox cel dintâi „program” calvinizator, regăsit, punctual, și în regulile impuse urmașului său, Ilie Iorest (1640-1643)¹⁸. Că Ghenadie nu a respectat indicațiile autorităților transilvănene o dovedește atât inițierea corespondenței principelui cu patriarhul ecumenic al Constantinopolului¹⁹, cât și conținutul scrisorii adresate lui Gheorghe Rákóczi I, la 4 septembrie 1640, de către episcopul calvin de Geleji Katona István, în care, despre mitropolit, se spunea: „acela, ca un neputincios, unele [condiții, n.n.] le-a ținut, dar altele nicidecum”²⁰.

IV. Aspecte ale activității sale pastorale. Desfășurată pe durata a mai bine de un deceniu, activitatea pastorală a mitropolitului Ghenadie s-a concretizat în mai multe direcții. Încă de la început trebuie precizat că, din punct de vedere administra-

¹⁴ Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 333-334; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 144.

¹⁵ I. Lupaș, *op. cit.*, I, nr. 72, p. 177-178.

¹⁶ A. Dumitran, *Aspecte ale politicii...*, p. 118-119, 144.

¹⁷ Aurel Răduțiu, „Actele românești tipărite la Alba-Iulia în 1653” *Revista de Istorie*, t. XXVIII, 1975, nr. IV, p. 906.

¹⁸ Samuil Micu, *Istoria românilor* (ed. principe după manuscris de Ioan Chindriș), vol. II, București, 1995, p. 215; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 148; Ioan Lupaș, „Un vlădică român năpăstuit la anul 1638. Cine ar putea fi?”, în vol. *Studii, conferințe și comunicări istorice*, t. II, Cluj, 1940, p. 143.

¹⁹ M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 55.

²⁰ I. Lupaș, *Documente istorice ...*, I, nr. 85, p. 204-205.

tiv, sub oblăduirea sa canonică intra un teritoriu vast – chiar și parohiile circumscrise anterior Eparhiei Vadului se aflau sub jurisdicția sa²¹ –, semn că mitropolitul se bucura de respectul autorității princiare a Transilvaniei. Mai mult, în anul 1629, într-un raport privind neregulile constatate în timpul vizitei întreprinse în Protopopiatul Bistrița, episcopului Ioan Grigore al Maramureșului (1627-1633), se autointitula „smeritul Ioan, arhiepiscopul și chipul vlădiciei lui Ghenadie din Bălgrad”, dovada faptului că și ierarhul maramureșean se declara sufragane al său²².

Păstorirea numeroșilor săi fii duhovnicești, monahi, preoți și credincioși deopotrivă, presupunea menținerea unor legături permanente. Pe unii dintre păstoriții săi i-a cercetat personal. Spre exemplu, la 22 martie 1639, Ghenadie se găsea la Brașov²³. Pe filele unui *Octoih*, aflat, la începutul secolului al XX-lea, în patrimoniul bisericii ortodoxe din Câmpeni, se găsea consemnat, în limba slavonă, în dreptul datei de 25 noiembrie 1631, „Arhiepiscopul Ghenadie Mitropolitul, al Bălgradului și a toată țara Ardealului”²⁴. La fel, pe o piatră funerară, pusă la căpătâiul vreunui preot, aflată în cimitirul bisericii ortodoxe sibiene „din groapă”: „... [ar]hiemitropolit chir Ghenadie ... [anno Do]mini 1638”; textul epigrafic a fost cercetat și publicat de istoricul Nicolae Iorga la începutul secolului trecut²⁵. Și aceste consemnări ale numelui mitropolitului au putut fi prilejuite tot de unele vizite pe care Ghenadie le desfășurase în cuprinsul eparhiei sale.

La 5 august 1639, în mod oficial, mitropolitului i se permitea, prin hotărâre diețială – la intervenția principelui Gheorghe Rákóczi I –, să întreprindă anual vizite canonice în cuprinsul Mitropoliei ca „să poată pedepsi după slujba și demnitatea sa pe toți acei preoți români care s-ar purta imoral sau ar desface, fără a avea căderea, pe cei căsătoriți, și pe aceia cari ar fi găsiți că făptuiesc astfel de excese să-i poată lipsi de preoție [...], căci pedepsirea acestor fapte nu se cuvine persoanelor seculare, adică mireni”; în schimb, trebuia să fie însoțit de „un ungur care să știe bine românește”²⁶, având rolul de supraveghetor al activității sale pastoral-misionare.

În ceea ce privește parohiile și scaunele protopopiale vacante, mitropolitul Ghenadie s-a îngrijit în permanență de ocuparea grabnică a acestora cu slujitori vrednici. Astfel, la 17 martie 1636, din satul Bobâlna, înaltul-ierarh hunedorean adresa o scrisoare judeului Bistriței, stăpânul văii Rodnei, în care preciza că a dat curs solicitării acestuia: „Din vidicul (districtul n.n.) Dumneavoastră, din satul Sângeorz, ați trimis aici la mine un diac să-l declar preot. Eu l-am examinat și spre cinstea Dumneavoastră l-am sfințit popă. Preotul din Sângeorz, pe care eu l-am sfințit, se numește Popa

²¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, II, p. 55.

²² I. Lupaș, *Istoria bisericească...*, p. 70.

²³ N. Iorga, *op. cit.*, p. 51; Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 148-149.

²⁴ N. Iorga, *Scrisori și inscripții...*, I, p. 79.

²⁵ *Ibidem*, II, p. 180.

²⁶ Andrei Veress, „Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești”, vol. X, București, 1938, p. 63.

Miron și vă scriu ca și Dumneavoastră să luați cunoștință de aceasta”²⁷. În cuprinsul aceleiași epistole, Ghenadie preciza și că „am făcut acum protopop pe popa Ionaș din vidicul Dumneavoastră din Jalova”²⁸. Cu acest prilej, relațiile mitropolitului Ghenadie cu sașii bistrițeni, datând încă dinainte de anul 1628, s-au consolidat și mai mult²⁹.

De asemenea, între preocupările mitropolitului bălgrădean s-a aflat și aceea a îmbunătățirii statutului social al slujitorilor altarelor. Din punct de vedere material, în majoritatea cazurilor, protopopii și preoții ortodocși nu se distingeau prin nimic de populația iobăgească a Transilvaniei, fiind supuși acelorași taxe și corvezi feudale³⁰. Mai mult, spre batjocură, preoții au primit sarcina îngrijirii peste iarnă a câinilor de vânătoare, iar protopopii români erau siliți ca, în timpul vizitelor canonice, să-l poarte pe superintendentul calvin pe umeri, în lectică³¹. În aceste condiții, scutirea clerului ortodox de taxele și obligațiile datorate statului și stăpânilor domeniali a constituit una dintre prioritățile vlădiciei sale. Din păcate, și acordarea acestor privilegii – în fapt, un preambul al facilităților fiscale³² de care ar fi beneficiat în cazul trecerii lor la Biserica Reformată – a fost inclusă pe lista mijloacelor predilecte de atragere a preoției românești la Calvinism³³. Oricum, deși principii Transilvaniei au acordat o serie de scutiri preoției ortodoxe – cunoscute sunt privilegiile și reconfirmările succesive ale acestora din anii 1609, 1614, 1624, 1638, 1653, 1659, 1663, 1673, 1676 și 1682³⁴ –, din cauza opoziției nobilimii maghiare, acestea nu au fost respectate decât parțial și pentru scurte perioade de timp; dovada o constituie reînnoirile lor periodice³⁵.

²⁷ Pavel Binder, „Noi izvoare privind istoria Bisericii românești din Transilvania (sec. XVII-XVIII)” *Mitropolia Ardealului*, XXIV, 1979, nr. 7-9, p. 721.

²⁸ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 148.

²⁹ Mircea Păcurariu, „Legăturile Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII” *MA XIII* (1968), nr. 1-3, p. 135.

³⁰ A se vedea, pe larg, Ioan Matei, „Preoțimea românească ardeleană în veacul al XVII-lea”, *Transilvania*, XLII, 1911, nr. 1, p. 1-18 și nr. 2, p. 85-102.

³¹ Alexandru Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superiore*, t. I, Viena, 1851, p. 61.

³² Spre exemplu, pastorii reformați din comitatul Hunedoara – potrivit listelor de convenții ale domeniilor aparținătoare cetății Deva (din anii 1661, 1674 și 1692), castelului din Hunedoara (din anii 1681 și 1692) și târgului Hațeg (din anul 1692) – beneficiau de salarii cuprinse între 10 și 50 de florini, dar și de produse: coji de postav, clăi de grâu, care de lemne, vedre de vin, cupe de unt și de miere, cași, animale de tăiat etc. În plus, existau și alte surse de venit. Astfel, predicatorul din Deva primea vama de sâmbătă a orașului, iar cel din Hațeg vama de sâmbătă și de duminică a morii din localitate, quarta din dijma vinului și a grâului și „lemne de foc câte trebuie”; celui din Ilia îi reveneau, pe lângă salariu, câteva sute de clăi de grâu, ovăz și secară, precum și o sută de „vedre” de vin. La fel, pastorii luterani din Scaunul Orăștiei beneficiau de diferite scutiri fiscale, de casă și sesii parohiale, de veniturile curente ale funcției, dar și de numeroase favoruri din partea stăpânilor domeniali de aceeași confesiune (cf. David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. II, București, 1987, p. 116-118).

³³ A. Bunea, *op. cit.*, p. 85; George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei. Pre două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 75; Ana Dumitran, Gúdor Botond, Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Mitropolia Ardealului în Transilvania (mijlocul secolului XVI - primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba-Iulia, 2000, p. 67; *Istoria românilor...*, vol. V, p. 791-792; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, II, p. 219.

³⁴ Zenovie Păclișanu, „Contribuții istorice privitoare la situația materială a preoției române din Ardeal și Ungaria (I)” *Cultura Creștină*, Blaj, VI, 1916, nr. 5, p. 138-140.

³⁵ G. Barițiu, *op. cit.*, I, p. 138.

Profund mâhnit de constatarea lipsurilor materiale cu care se confrunta preoția mea ortodoxă ardeleană, în primăvara anului 1638, mitropolitul Ghenadie, aducând ca mărturie scutirea acordată de Gabriel Bethlen, la 25 iunie 1614 – în fapt, și în acest act erau reiterate alte privilegii anterioare ale principilor Sigismund (4 iunie 1595) și Gabriel Báthory (9 iunie 1609) –, i-a cerut lui Gheorghe Rákóczi I reconfirmarea vechilor scutițe³⁶. În urma acestei solicitări, la 9 aprilie 1638, preoții au fost scutiți de dările iobăgești datorate fiscoi, acordându-li-se, în plus, și dreptul la libera strămutare de pe un domeniu nobiliar pe un altul: „Noi Rakoți Gheorghe, din mila lui Dumnezeu craiul Ardealului, domnul Părților Țarei Ungurești și șpanul săcuilor, dăm în știre celor de acum spunând tuturor căroră li-e de folos că, în partea și în fața cinstilui Gheorghe Ghenadie, vlădica tuturor săboarălor rumânești în Ardeal, arătate și date sânt noao niște cărți ale preluminatului craiului Gabor [...], cuprinzând între dănsle alte doao privileghiumuri a altor crai luminați, a lui Batori Șigmon și a lui Gabor, privileghioane de adevărate slobozii și destoinicii a tuturor săboarelor rumânești de subt leagea și obiceiul grecesc, preoților acelora și săboarelor de la alți crai de mai denaintea noastră, așijderea din îngădueala lor făcute și izvodite, carele așa sânt și încep, cu smerenie rugându-se cum noi aceleași cărți și toate carele-s cuprinse într-însele întărite, primite havându-le, cu milă să le întărim [...]: văzând nevoia și dosada tuturor popilor rumânești pretutindenelea în țeara noastră a Ardealului și a Țarei Ungurești în biruința Ardealului rânduite în săboarele legeri și propovedaniei grecești de care au popii de domni și de la alții mai mulți, ce mai vârtos de dânsii, de domnii pământești, feciorii lor jobagi au fost din zi în zi să îngreoează și cu mare supărare șe-i împresoară în aleanul legeri și al dreptăței și obiceiurile a altor săboară carele-s tocmită bine, câtă nici din pământul care au născut și de subt puterea domnu-său pământesc, dobândind alt popor mai bun și mila altor domni a să muta nu-i lăsa, ci cu obiceiul obăgesc asemenea-i cu ceilalți obagi domnii pământești și cu slujbe mișelești să rabde și să poarte [...]. Văzând drept aceiași această răutate neauzită [...], din mila noastră și din putearea noastră, cu milă a judeca a îngăduirea cum ei de aice înainte măcar a cui obagi vor fi și fără voiadomnului său subt care vor fi, implându-să vreamea, unde nu-i va fi lui voia a rămânea mai mult, slobozie să aibă a schimba locul cel dintăiu unde-i va plăcea lui să aleagă loc de popie și să să înmute el cu toate bunătățile lui și cu feciorii și cu muierile sale, fără nici o sminteală, cu știrea vlădicăi lor carele lăcuște în Bălgrad, după obiceiul și tocmeala săboarălor ungurești mainte de cum a avea puteare. Pentru mai mare mărturie a milei noastre crăiești cătră aceiași toți popi rumânești carii s scriși săboarălor rumânești în tot Ardealul și în părțile Țarei Ungurești carele să țân de Ardealul nostru pre cei de acuma și cei dinainte carii vor fi, de toate greutățile și slujbele mișelești cu care s-ar țânea donilor pământești și afară șucuți, fără darurile și cinstea de la aceiași popi, din obiceiul bătrân șucuți a da domnilor lor pământe-

³⁶ A. Dumitran, B. Gúdor, N. Dănilă, *op. cit.*, p. 66, n. 245.

ști, cu milă a-i izbăvi cum i-am și mântuit pentru puteare cestor de acum [...]. Date în orașul nostru în Bălgrad, în 9 zile în luna lui aprilie, văleato 1638.”³⁷

De aceste privilegii, preoșimea nu a beneficiat însă decât pentru puțin timp. Două sesiuni ale Dietei Transilvaniei, întrunite la Alba-Iulia, între 1 și 20 mai 1639, respectiv 24 aprilie-17 mai 1640, abrogau așadar aceste hotărâri: „Preoșii valahi să fie obligați a da onorar stăpânilor lor de pământ.”³⁸ Că măsurile oricum nu au fost aplicate în realitate o dovedește și reluarea lor în cuprinsul diplomei principelui Gheorghe Rákóczi II, din 28 ianuarie 1653³⁹.

V. Relațiile bisericești cu românii de dincolo de Carpați. Urmând exemplul înaintașilor săi pe scaunul vlădesc al Transilvaniei, și mitropolitul Ghenadie a fost hirotonit de către Întâi-stătătorul Bisericii Ungrovlahiei. Legăturile ierarhului ardelean nu s-au mărginit însă doar la acest act, legăturile dintre cele două Mitropolii continuând și în anii următori cu aceeași intensitate. Spre exemplu, în anul 1632, ierarhul ardelean a primit vizita mitropolitului Grigore I al Ungrovlahiei (1629-1636), trimis în Transilvania, de către domnitorul Leon Tomșa al Țării Românești (1629-1632), împreună cu vornicul Ivașcu, într-o solie diplomatică. În anul următor, în zilele de 8 și 9 decembrie 1633, mitropolitul muntean era prezent din nou la Alba Iulia⁴⁰, ducând, probabil, și dania de 6.000 de dinari acordată anual Bisericii ardelene de către domnitorul Matei Basarab (1632-1654)⁴¹. Tot în fruntea unei solii a fost trimis la Alba-Iulia, în primăvara anului 1640, noul mitropolit al Ungrovlahiei, Teofil (1636-1648), ocazie cu care între cei doi ierarhi s-au pus bazele unei colaborări pe linie culturală⁴².

De asemenea, relații strânse au existat și între Biserica ardeleană și cea de la răsaritul Carpaților. Astfel, prin anii 1620-1622, din obștea mănăstirii Slatina, au fost trimiși în Transilvania, după ajutoare, doi călugări; călătoria acestora se întinse, probabil, pe durata mai multor ani, căci abia în 1628, egumenul Partenie și fostul mitropolit Teofan III al Moldovei (1617-1619), retras în liniștea aceluia așezământ monahal, mulțumeau sașilor bistrițeni, printr-o scrisoare, pentru intervenția lor la vlădica Ghenadie, cel care dăruise monahilor slătineni „carte de voie”⁴³. Strânse legături avea și cu familia domnească Movilă⁴⁴, un membru al acesteia, Gavril,

³⁷ Petrus Bod, „Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium Historia”, în addenda la A. Dumitran, G. Botond, N. Dănilă, *op. cit.*, p. 342-343; Timotei Cipariu, *Archivu pentru filologia și istoria*, Blaj, 1870, p. 654-655; A. Răduțiu, *op. cit.*, p. 902-906; I. Lupaș, *Documente istorice...*, I, nr. 80, p. 194-199.

³⁸ *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, trad., studiu introd. și note de Alexandru Herlea, Valeriu Șotropa, Raul Pop, Iuliu Nasta, Ioan N. Floca, Cluj-Napoca, 1997, p. 250-251, n. 22-23.

³⁹ A. Răduțiu, *op. cit.*, p. 906-907; I. Lupaș, *Un vlădică român...*, p. 155-159.

⁴⁰ M. Păcurariu, *Legăturile Bisericii...*, p. 129.

⁴¹ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 290; I. Lupaș, *Documente istorice...*, I, nr. 142, p. 326.

⁴² M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, II, pp. 44, 56.

⁴³ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria României* (ed. Nicolae Iorga), t. XV/2, București, 1915, p. 1382.

⁴⁴ M. Păcurariu, *Legăturile Bisericii...*, p. 16.

stabilit la Șinteu, dăruindu-i, în anul 1635, un rând de odăjdii, la preț de „un cal și câțiva bani”; inițial, fuseseră cumpărate de la un diac moldovean de Adam Raț, fiul domniței Zamfira, restauratoarea mănăstirii Prislop⁴⁵.

VI. Activitatea culturală. În primăvara anului 1640, cu prilejul vizitei pe care mitropolitul Teofil al Ungrovlahiei (1636-1648) a întreprins-o la Alba-Iulia, mitropolitul Ghenadie i-a solicitat, în calitate a celui de „exarh al Plaiurilor”, tipărirea unei ediții pentru Transilvania a *Pravilei* (*Pravila cea mică* - Govora, 1640-1641), gest motivat atât de necesitatea apariției unei noi legiuri canonice, în locul celei epuizate a lui Coresi – *Pravila Sfinților Părinți*, tipărită în 1561 –, cât și de nevoia contracarării prozelitismului calvin, repercutat mai ales asupra disciplinei bisericești a clerului și credincioșilor ardeleni. Astfel, pe foile de titlu al acestei ediții, numele lui Teofil a fost înlocuit cu cel al ierarhului transilvănean: „Ghenadie cu mila lui Dumnezeu arhiepiscopu și mitropolitu a totă țara Ardealului”. Tipărirea s-a realizat începând cu a doua parte a lunii noiembrie, deci după trecerea la cele veșnice a ierarhului hunedorean. Explicațiile acestui fapt sunt multiple. Pe de o parte, se lua în calcul autoritatea mitropolitului Ghenadie, prezența numelui său pe foaia de titlu garantând difuziunea rapidă a acesteia. Pe de altă parte, Meletie Macedoneanul, starețul mănăstirii Govora – locul tipăririi *Pravilei* – fostul contracandidat la cârma Bisericii transilvănene al noului titular al scaunului mitropolitan, vlădica Ilie Iorest, contesta, poate tocmai prin aceasta, alegerea făcută⁴⁶; nici superintendentul Geleji Katona István nu agrease această numire⁴⁷.

Cu sprijinul aceluiași mitropolit, Ghenadie a reușit să pună și bazele unei noi tipografii bisericești⁴⁸. De altfel, în prefața *Evangheliei cu învățătură* – reeditare, cu multe greșeli, a lucrării cu același titlu a diaconului Coresi, din 1581 –, ieșită de sub teascurile acesteia în anul 1641, sub urmașul său, Ilie Iorest⁴⁹, se preciza: „Cu mila lui Dumnezeu Eu arhimitropolitul Ghenadie, văzând un lucru dumnezeesc, aceste sfinte cărți, *Evanghelie românească cu învățătură*, ce se chiamă *Mărgărit* imputându-se, și foarte jeluia toți preoții de această carte și mă socotiiu cu preoții mei: cum voi face să adaugem acest lucru dumnezeesc să se adauge în multe părți să fie de învățătură creștinilor; și foarte îmi era jelanie la inimă să aduc tiparea să o tipăresc aici în această țară a măriei sale crai. Derept aceia s-au aflat acest dascăl popa Dobre, de au venit din țara rumânească de au făcut tipare aice în Ardealu, și văzând acest lucru, foarte mi se îndulci inima mea din acele tipare și mă jelui măriei sale

⁴⁵ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 281.

⁴⁶ Ioan N. Floca, „Pravila de la Govora din 1640-1641” *BOR LXXXI* (1963), nr. 3-4, p. 305-306.

⁴⁷ I. Lupaș, *op. cit.*, I, nr. 86, p. 205-206.

⁴⁸ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, II, p. 56.

⁴⁹ Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba-Iulia. 1577-1772*, Sibiu, 1998, p. 27-30; Ana Dumitran, „Reforma protestantă și literatura religioasă în limba română tipărită în Transilvania în secolele XVI-XVII” *Studia Universitas Babeș-Bolyai*, seria „Theologia Graeco-Catholica Varadiensis”, Cluj-Napoca, XLVIII, 2003, nr. 2, p. 155-156.

lui crai Racoți Gheorghe de acest lucru să tipărească cărțile aice în țara mării sale și măriă sa mi-au dat voie să tipăresc. Derept aceea eu nu cruțai din ce-mi dăruise Dumnezeu de avere, ci dându-i dascălului ajutoriu, să le tipărească în tiparea ce făcu, după aceea, iară când au început a se tipări aceste cărți, nouă ni se tâmplă petrecerea de pe această lume și am lăsat la moartea noastră pe cine va lumina milostivul Dumnezeu, pe scaunul mitropoliei Bălgradului, să nu părăsească acest lucru bun, ci să întărească”. „Derept aceea cu mila lui Dumnezeu Ioristu arhimetropolitul, văzând acest lucru dumnezeesc, ce s-au fost început de acel părinte kir Ghenadie, foarte mi se îndulci inima și mă bucuraiu derept să se întărească legea creștinească și credința dumnezească. Derept aceea, cât n-au împlut acel părinte, iară eu din ce mi-au fost dăruit de Dumnezeu am împlut și am săvârșitu aceste sfinte cărți, ca să înmulțească cuvântul lui Dumnezeu și pre în toate bisericile să le fie preoților de propovedanie în numele Tatălui și Fiului, a Duhului Sfânt în veacii veacului amin”⁵⁰.

VII. Legăturile Mitropoliei transilvănene cu Biserica Rusiei. La nivel de Mitropolie, sub Ghenadie II s-a încercat, poate, pentru prima dată, stabilirea unor legături bisericești între Biserica Ortodoxă transilvăneană și Patriarhia Moscovei. Prilejul s-a ivit în toamna anului 1629, când o delegație a călugărilor hațegani din obștea Silvașului i-a cerut înaltului-ierarh ardelean o scrisoare de recomandare către autoritățile țariste. Scopul călătoriei acestora în îndepărtata Rusie era solicitarea unei danii de 1.000 de galbeni, bani necesari achitării datoriei acumulate de mănăstirea Prislop în ultimii 30 de ani⁵¹.

Scrisoarea, redactată în limba slavonă, adresată țarului rus, avea următorul conținut: „Bine credinciosului și de Hristos iubitorului, celui dăruit de providența cea de sus, păzit de Dumnezeu și luminat de Sfântul Tată ceresc, încununat cu cunună cerească, ce lucește ca ochiul soarelui și sceptrul credinței ortodoxe și nepătate, stâlp neclintit al bisericilor lui Dumnezeu, asemenea unui al doilea Constantin al Romei Nouă, celor săraci și sărmani apărător zelos, luminatului și prea milostivului și prea puternicului Țar și Domn, prea bine credincios, Țar mare peste Țari, și Țarul cetății în veci păzite a Moscvei și stăpânitorul Rusiei mari și a toate părțile nordice și îngrijitorul a mare mulțime de țeri, Țar și Domn. Noi smeritul Ghenadie arhiepiscopul și metropolitul din sfântul scaun al Bălgradului și al Vadului și a toată țara Ardealului. Smerit ne închinăm și cu cuviință până la pământ, mama noastră comună, în fața luminată și cinstită a Maiestății Tale împărătești și rugăm pe Domnul Dumnezeu și pe Prea Cinstita Lui Maică și pe toți sfinții, ca să-ți dăruiească Domnul Dumnezeu vieață îndelungată și sănătate și milă, pace și fericire, biruință și învingere asupra

⁵⁰ Ioan Bănu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche I. 1508-1716*, București, 1903, nr. 48, p. 115-118; Atanasie Marienescu, „Luteranismul, calvinismul și introducerea limbii române în bisericile din Ardeal” *Anuarul Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, t. XXIV (1901-1902), 1903, p. 178-179; I. Lupaș, *Istoria bisericească...*, p. 69; Mircea Păcurariu, „Mitropolitul Ilie Iorest al Transilvaniei. La 300 de ani de la moartea sa” *BOR XCVI* (1978), nr. 9-10, p. 1155.

⁵¹ Mircea Păcurariu, *Istoria mănăstirii Prislop*, Arad, 1986, p. 36-37.

tuturor dușmanilor văzuți și nevăzuți; după aceste să știi stăpânia ta împărătească, că noi în aceste vremuri grele suntem toată ziua în lipsuri, strâmtorări și necazuri multe. De aceea frații dela sfânta mănăstire a Prislopului, unde este hramul Sfintei Troițe, trimit (pe acești) trei frați, pe ieromonahul Teodosie, monahul Mardarie și ierodiaconul Ghedeon, și rugându-se de noi pentru binecuvântare, ca să meargă pentru milostenie, să dea sfânta mănăstire în mâna unor domni unguri din Ardeal un tribut de treizeci de ani, pentru o mie de galbeni. Și acum cu voia lui Dumnezeu voim să clădim sfântul lăcaș. De aceea și noi le-am dat binecuvântare să vină să se închine Maiestății tale împărătești în locul nostru al tuturor și să sărute cinstitele împărăteștile tale picioare, așisderea ne rugăm și umilit cerem Maiestății Tale împărătești să-i trimiți ca pe străini pentru Hristos și căutați la ei cu milostenie din bunul adăpost al inimii tale curate, ca să putem răscumpăra sfânta mănăstire din mâna Ungurilor, și noi vom fi pururea și robii și rugătorii Maiestății Tale împărătești, și nu vom înceta zi și noapte până va vrea Dumnezeu, care stăpânind peste toate, să înalțe mărirea ta și să te păzească, întărească și împodobească Împărăția Ta cu mărirea întru mulți ani și cu împărăteștile tale și bine dăruitele odrasle să te învrednicească de împărăția vecinică, cu toți sfinții, cari din veac au plăcut lui Dumnezeu, în veacul veacurilor amin. În anul 7137 (sic) în luna Septemvrie 1 zi. Ghenadie, Arhiepiscopul Bălgradului, Vadului și a toată țara Ardealului⁵².

Recomandări asemănătoare le dăduseră atât egumenul Antonie al Prislopului – o scrisoare adresată patriarhului rus⁵³ –, cât și principele Gabriel Bethlen al Transilvaniei (fiind redactată în limba maghiară, aceasta nu a putut fi citită de

⁵² Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii românești cu Rusia în veacul XVII*, București, 1912, nr. III, p. 79-81.

⁵³ „Prea Sfințitului, celui ce viează prin harul Prea Sfințului Duh, care încă din sânul maicii a fost înainte destinat, sfințit și ales a fi așa un apărător și învățător oilor cuvântătoare ale turmei lui Hristos, pentru cari marele păstor și stăpân Hristos și-a vărsat pe cruce cinstitul său sânge ... și punând cuvântul mântuirii în inima omului și învățându-l calea mântuirii, nouă prea doreștii și prea scumpului Domn, prea sfințitul arhiepiscop și mare patriarh în cetatea de Dumnezeu păzită unde este sfântul și marele scaun în slăvita țară a Moscvei, să te bucuri și să te veselești în Domnul Patriarhia Ta sfântă, la mulți ani și pace. De aceea și noi smeritul fiu al Arhieriei Tale mari, ieromonahul Antonie, igumen în sfânta mănăstire numită Prislop, smerită mătanie și cuvenită închinare facem cu tot clirul nostru înaintea feței luminate și cinstite a marelui Tale Stăpânii. După aceste să știe Stăpânia Ta, că în aceste vremuri suntem totdeauna în lipsă, în strâmtorări și necazuri multe, de aceea frații din sfânta mănăstire a Prislopului, unde este hramul Sfintei Treimi, am ales și am trimis pe acești trei frați, ieromonahul Teodosie și Mardarie și ierodiaconul Ghedeon, și i-am trimis să meargă pentru milostenie, ca să dea sfânta mănăstire tributul de treizeci de ani pentru o mie de galbeni în mâna unor domni unguri din Ardeal, și acum cu bunăvoința lui Dumnezeu voim să clădim sfântul lăcaș, de aceea și noi (i-am trimis) să meargă să se închine marelui Tale Arhieriei și să-i binecuvânteze Arhieria Ta în locul nostru al tuturor și să sărute cinstitele urme, ochii tăi, ne rugăm și umilit cerem Arhieriei mari, să-i primești ca pe niște străini pentru Hristos, căutați al ei cu milostenie din adăpostul sfânt al inimii curate, cât te va învăța Hristos Dumnezeu, ca să putem răscumpăra mănăstirea din mâna Ungurilor, și noi vom fi pururea și robii și rugătorii Stăpâniei Tale mari, neîncetat zi și noapte la toate slujbele sfintei biserici, până când va vrea Dumnezeu să stea sfânta mănăstire, și prea bunul Dumnezeu să înmulțească anii anilor Stăpâniei Tale, ca să mărești în cinstita sănătate sufletească și trupească pe Tatăl și Fiul și pe Sfântul Duh în veacuri nesfârșite, Amin. Leat 7137 în luna Iulie 23 zile” (cf. *Ibidem*, nr. II, p. 77-79).

nimeni). Din cauza suspiciunilor generate de nenominalizarea țarului Mihail III Feodorovici Romanov (1613-1645) al Rusiei și a patriarhului Filaret (1619-1633) al Moscovei, în cele trei scrisori de întărire, călugării hunedoreni au fost opriți, la 23 noiembrie, în localitatea de graniță Putivlia, unde li s-a acordat, la 10 ianuarie 1630, în funcție de treapta monahală a fiecăruia, o sumă cu totul nesemnificativă; ieromonahului Teodosie i s-au dat șapte ruble, ierodiaconului Ghedeon cinci, iar monahului Mardarie doar patru⁵⁴.

VIII. Sfârșit de arhipăstorie. La 3 septembrie 1640 – potrivit scrisorii trimise a doua zi, de către superintendentul maghiar Geleji Katona István, principelui Gheorghe Rákóczi I –, „după multe suferințe”, mitropolitul Ghenadie II al Ardealului, „după ameați, pe la patru ceasuri”, a trecut la cele veșnice, lăsând pe seama Bisericii și o frumoasă agoniseală, cei care i-au fost alături având „nu puțin lucru cu substrațiunea și cu diviziunea”⁵⁵ celor rămase.

Prin întreaga sa activitate pusă în slujba lui Dumnezeu și a credincioșilor săi, Ghenadie s-a dovedit a fi un vrednic urmaș al înaintașilor săi hunedoreni de pe scaunul mitropolitan al Ardealului. Pentru aceasta, contemporanii l-au iubit și l-au stimat, chiar principele transilvănean numindu-l, în diploma de confirmare a mitropolitului Simion Ștefan (1643-1656), din 10 octombrie 1643, „cinstitul odinioară Georgiu (Genadiu) Bradi de la Bălgrad”⁵⁶.

Abstract: The dignity of metropolitan Ghenadie the 2nd of Transylvania is becoming very clear in the light of the Calvinists' efforts to convert Romanian people as much as they could to this religious faction. All those actions were supported by Gabriel Bethlen and George Rákóczi, the protestant princes of the region. It is not possible to talk about any collaboration of Ghenadie with the political authority regarding the means used for the mass conversion, the Romanian metropolitan avoided to the end all the instructions proposed by Keserői Dajka János, the Calvinist superintendent. By contrary, Ghenadie the 2nd was engaged in the complex efforts for the social and cultural emancipation of the Romanian clergy from his suborder, preserving the consciousness of national and religious identity.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 11-12.

⁵⁵ I. Lupaș, *Documente istorice ...*, I, nr. 85, p. 204.

⁵⁶ N. Popea, *op. cit.*, p. 75.

Mariologia la teologii nestorieni

Pr. Drd. Răzvan TIMOFTE

I. Introducere

Maica Domnului constituie un subiect ineuizabil de meditație și trăire, permanentă sursă de inspirație și înălțare a minții. Curăția, nepătarea, fecioria în naștere, plinătatea în har, darul de a purta în pânțe și a naște pe Hristos, sunt darurile lui Dumnezeu cu care a înzestrat o singură ființă: pe Maica Domnului. Deși în fața minunii omul credincios se pleacă cu smerenie, au existat minți care, neputând să înțeleagă minunea, se poticnesc și se smintesc în ea, tălmăcindu-o „spre a lor pierzare” (2 *Ptr* 3, 16).

Un rol hotărâtor în lămurirea definitivă a controverselor mariologice l-a avut Sfântul Chiril al Alexandriei numit „teologul prin excelență al întrupării”, care a reușit ca în urma mai multor dispute să impună punctul de vedere ortodox și să arate care este locul Maicii Domnului în ceruri și în inimile noastre¹.

În atmosfera răsăritului plutea la începutul secolului al V-lea o nouă întrebare: problema hristologică (implicit cu urmări și în cea mariologică), adică raportul firii sau naturii divine cu firea sau natura umană în persoana lui Hristos, care a dat naștere ereziilor hristologice: nestorianismul sau diaprosopismul, eutihianismul sau monofizismul și monotelismul. Școala alexandrină învăța că cele două firi din persoana Mântuitorului sunt unite în chip real (ενωσις φύσεων). Ca atare, expresiile „Dumnezeu S-a născut, a pățimit” și „Născătoare de Dumnezeu” (Θεοτοκος) erau socotite potrivite și ortodoxe (**Maximalismul antropologic**)².

Dimpotrivă școala antiohiană susținea că unirea dintre cele două firi ale Mântuitorului a fost numai morală sau relativă „συναφεία”, și consta din armonia conlucrării lor. Concluzia care urma din aceasta era că nu se cuvine închinare trupului Domnului, iar expresiile „Dumnezeu S-a născut, Dumnezeu a pățimit” și „Născătoare de Dumnezeu” sunt greșite (**Minimalism antropologic**). Cu toate deosebirile dintre cele două școli, nu s-au încins discuții între reprezentanții lor până la începutul secolului al V-lea, când pe scaunul de Constantinopol s-a urcat călugărul Nestorie, un nepot îndepărtat al episcopului Pavel de Samosata, eretic antitrinitar. După sinodul de la Efes din 431 d. Hr. și după formula de unire din 433, cei care nu au fost cu aceasta reconciliere s-au apropiat de Biserica siriană din Persia, care adoptă oficial nestorianismul la sinodul de la Seleucia din 486³.

¹ Pr. Drd. Mihai Corneliu Militaru, „Controverse mariologice”, *Revista Teologică* (an X) nr. 3, 1996, p. 192.

² John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, traducere din limba engleză de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, EIBMBOR, București, 1996, p. 47.

³ Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic și de Literatură Creștină, din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 595.

După închiderea școlii de la Edessa de către Împăratul Zenon (474-491) în 489, nestorienii de aici emigrează în Persia, prin acest act finalizându-se schisma cu Biserica Constantinopolului. Centrul teologic va fi mutat de la Edessa la Nisibe, care va deveni una din cele mai mari școli teologice din Orient. Reședința catolicosului acestei biserici care din 498 își ia titlul de patriarh, va fi plasată la Seleucia – Ctesifon, undeva va rămâne până în jurul anului 775, când se va muta la Bagdad. Încă din secolul VI, Biserica nestoriană a fost deosebit de activă misionar, răspândind evanghelia în părțile Asiei, India, China și Arabia. Alături de Nisibe au mai apărut alte două școli de seamă: Gundishapur și Merv⁴.

După cucerirea Persiei de către musulmani, deși comunitatea creștină s-a bucurat de oarecare protecție, persecuțiile nu au întârziat. Unor reprezentanți de seama ai acestei biserici le revine cinstea de a fi ajutat la transmiterea și răspândirea filosofiei grecești în mediul arab prin traduceri pe care le-au făcut din scrierile vechilor filosofi greci antici. Convertirea la islam a conducătorilor moguli a avut un impact negativ asupra nestorienilor. Ei au fost siliți să părăsească credința. Cei care nu au cedat presiunilor, s-au retras în Munții Kurdistan, unde mai supraviețuiesc în mici comunități sub denumirea de creștini asirieni. Limba de cult este siriaca. Sunt în uz trei anaforale, atribuite lui Teodor de Mopsuestia, Nestorie și apostolilor Tadeu și Mari⁵.

II. Diodor din Tars († 390)

II.1. Repere biografice.

Locul nașterii sale a fost, probabil, Tarsul Ciliciei unde mai târziu a ajuns episcop⁶ sau Antiohia⁷. În orice caz familia din care provenea era de origine nobilă „nu prețuia strălucirea neamului ci suferea cu plăcere chinurile pentru credință”, conform lui Teodoret al Cirului⁸. Ca mai toți tinerii ce aparțineau clasei superioare Diodor și-a făcut studiile clasice la Atena, așa cum consemnează Iulian Apostatul într-o scrisoare adresată lui Fotin de Sirmium și păstrată în *Prodefensione trium capitulorum*, compusă în 546-551, în nordul Africii de Episcopul Facundus de Hermiana⁹. Educația creștină a primit-o de la episcopii Silvanus din Tars¹⁰, probabil înainte de studii la Atena, și de la Eusebiu de Emessa.

⁴ Ștefan Sandu, *Istoria Dogmelor*, vol. I, Editura Bren, București 2002, p. 392-413.

⁵ A. R. Vine, *The Nestorian Churches*, Editura University of Oxford, London, 1937, p. 105.

⁶ Barhadbesabba, *Vita Diodoros*, apud Luise Abramowski, *Untersuchungen zu „Diodor von Tarsus“*, *Zeitschrift fuer neuteamentliche Wissenschaft*, nr. 30, (1931), p. 235.

⁷ F. Martin, „L'homilie de Narses sur les trois docteurs nestoriens”, *Journal asiatique*, nr.XV, (1900.), p. 483.

⁸ *Istoria bisericească*, 4,25,4 apud *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 13, traducere, studii, note și comentarii de preot profesor Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 6.

⁹ Jean Paul Migne, *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, volumul LXVII, 4, 2, Paris, 1841-1864, p. 100.

¹⁰ Thomas Bohm, „Silvanus, Bf.von Tarsus”, în *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, volumul IX, Berlin, 1977, p. 585.

În deceniul al IV-lea Diodor a fost activ în marea metropolă a Antiohiei devenită, după exilarea lui Eustațiu, un centru al neoarianismului (Arie însuși studiasse la Antiohia). Antiohia, perla Orientului, era dominată la mijlocul secolului al IV-lea de aceeași ambiguitate dogmatică cu privire la doxologia Fiului și a Sfântului Duh, ce stăpânea întreaga Asie Mică. Istoricii moderni plasează în perioada de dinainte de 359, poate cea mai importantă realizare a lui Diodor în colaborare cu Carterius: înțemeierea unei școli ascetice de studiu biblic, organizată probabil după modelul unei comunități monahale libere la care au studiat Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Hrisostomul, Maxim de Seleucia etc. Venirea la conducerea imperiului a lui Iulian Apostatul (361-363) a dus la amnistia generală a exilaților de care a beneficiat și episcopul Meletie al Antiohiei. Comunitatea Ortodoxă Antiohiană și preotul Diodor s-au confruntat cu noi probleme, Iulian fiind în campanie contra perșilor a staționat cu trupele în Antiohia către sfârșitul lui iunie 362 și 5 martie 363, a intrat în polemică cu Diodor. Împăratul apostat tocmai compunea lucrarea „Contra galileenilor” plină de acuze la adresa creștinismului¹¹.

Iulian îl va numi pe Diodor „Magul nazarinenilor”. Diodor s-a întâlnit și cu sfântul Vasile cel Mare care îi va adresa și o epistolă (135). Deși prietenia celor doi a avut de suferit sfântul Vasile a continuat să aibă încredere în Diodor, adresându-i și o altă scrisoare. Perioada antiohiană a lui Diodor a luat sfârșit în 378, când, după moartea lui Valens, puterea a fost preluată de Teodosie I cel Mare. Diodor va fi hirotonit episcop de Tars într-un program mai larg de înlocuire a episcopilor arieni cu cei niceeni¹². Perioada episcopatului său în Tarsul Ciliciei ne este mai puțin cunoscută. În orice caz, în perioada 378-381, adică de la alegerea sa ca episcop și până la Sinodul al II-lea Ecumenic, el a fost activ în cadrul grupului de episcopi format în jurul lui Meletie al Antiohiei care încerca să impună învățătura Niceeană. La sinodul II Ecumenic, 381, de la Constantinopol a fost unul din episcopii cei mai de seamă¹³.

După retragerea Sfântului Grigorie de Nazians din scaunul capitalei și de la președinția sinodului, Diodor a fost cel care l-a propus pe bătrânul catehet Nectarie, care era originar din Tars. Pentru activitatea lui de la Sinod, Împăratul Teodosie cel Mare l-a considerat, prin decretul din 30 iulie 381, drept unul dintre garanții Ortodoxiei în dioceza Orientului, alături de Pelagiu din Laodicea¹⁴. Diodor va muri în plină glorie, fiind respectat de întreaga biserică drept unul dintre cei mai mari dascăli ai Orientului care l-au înfruntat pe Împăratul Iulian apostatul. Sfântul Ioan Gură de Aur l-a numit în panegericul închinat lui „martir în viață pentru exilul și chinurile pe care le-a pătimit de la arieni”. Diodor a fost atât de renumit, încât numele său a fost folosit de anumiți impostori pentru a se face credibili. Totuși Sfântul Grigorie de Nissa într-o remarcă consemnată în epistola a III-a alcătuită în jurul anului 383¹⁵, îl pomenește pe Diodor.

¹¹ Remus Rus, *op. cit.*, p. 178

¹² Teodoret, apud Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 202.

¹³ Ibidem; p. 207.

¹⁴ *Le Code, Theodosien*. Text latin et traduction française, Paris, 2002, XVI, 1, 3, p. 98.

¹⁵ John Quasten, *Patrology*, vol 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Westminster, Maryland, 1960, p. 282.

În contextul discuțiilor de după Sinodul al III-lea Ecumenic, legate de criza nestoriană, numele lui Diodor a fost pomenit altături de cel al discipolului său Teodor de Mopsuestia. În 433, prin intermediul unei scrisori¹⁶ Sfântul Chiril a intrat în contradicție cu episcopul Succensus de Diocezarea (+440), în legătura cu persoana lui Diodor. Cinci ani mai târziu el a compus lucrarea *Contra* lui Diodor și Teodor în trei cărți. Din care s-au păstrat fragmente în care cei doi erau făcuți responsabili de învățăturile lui Nestorie¹⁷. O dată cu lucrarea lui Chiril s-a profilat ideea care apare și în teologia modernă, că Diodor a fost un „Nestorie înainte de Nestorie”. De aceea din imensa lui operă s-a păstrat atât de puțin. Teodoret al Cyrului va compune o apologie – Apologia episcopului Teodoret în favoarea lui Diodor și Teodor, soldați cu frică de Dumnezeu – și patru fragmente în actele Sinodului al V-lea Ecumenic. Din cauza acestei scrieri, Teodoret de Cyr a fost condamnat de Sinodul de la Efes din 449.

Analizarea însă a anatematismelor a doua și a treia emise la 2 iunie 553, acestea par a viza aspecte ale hristologiei și mariologiei lui Diodor. *Anatematismul a doua* condamnă pe „cine nu recunoaște două nașteri ale Dumnezeului – Logos, una din veci din Tatăl...și alta în zilele de pe urmă...din Născătoarea de Dumnezeu și Fecioara Maria”; iar *anatematismul a treia* pe cei ce spun „că unul a fost Dumnezeu – Logosul, Cel Ce a făcut minuni și altul Hristos, Cel Ce a pățit...că Dumnezeu – Logosul a fost cu Hristos Cel născut din Fecioara Maria, numai împreună sau că a fost în El precum în alții sau că nu ar fi Unul și Același Domn Iisus Hristos, Dumnezeu – Logosul, care a devenit carne și om. Iar minunile și patimile pe care El de bunăvoie le-a îndurat în carne nu aparțin Aceluiași”¹⁸.

Cert este că numele lui Diodor a fost pomenit și în contextul controverselor doctrinare dinaintea de cel de al V-lea sinod ecumenic. Leonțiu de Bizanț (+543) l-a numit pe Diodor „întemeietorul și tatăl răutăților și al impietății lui Teodor”¹⁹. De asemenea Facundus de Hermiana, avocatul nord-african al teologilor vizați de **Cele Trei Capitole**, dedică mult spațiu apărării lui Diodor acesta fiind încă o dovadă că numele lui a fost legat de cel al lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edessa.

II.1.a. Opera

Diodor a desfășurat o foarte bogată activitate literară. Scriitorul sirian Ebed Jesu (+1318) consemnează 60 de lucrări de ale lui Diodor, Barhadbesabba – 80²⁰. Ele au avut caracter exegetic, apologetic, polemic, dogmatic, cosmologic, astrono-

¹⁶ Lionel R. Wickham, *Cyril of Alexandria, Select Letters*, colecția Oxford Early Christian Text, Oxford, 1983, p. 70-83.

¹⁷ Luise Abramowski, „Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien” în *Zeitschrift fuer Kirchengeschichte*, nr.67 (1955-1956), p. 257.

¹⁸ *Acta Conciliorum Ecumenicorum*, IV, I, 215-220; traducere germană, Francis Xavier Murphy, Policarp Sherwood, Konstantinopel II und III, Mainz, 1990, p. 339-344.

¹⁹ Leonțiu de Bizanț, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, III, 9 în MPG (Migne) vol. LXXXVI, 1, coloana 1364.

²⁰ Maurice Briere, „Quelques Fragments syriaques de Diodore, eveque de Tarse?” în *Revue de L'Orient Chretien*, 1935- 1946, p. 233-283.

mic și cronologic. Din toată opera lui imensă s-au păstrat doar câteva fragmente dogmatice. Dintre lucrările sale de valoare amintim:

- Contra Maniheilor;
- Contra Arienilor;
- Despre Sfântul Duh, contra macedonienilor;
- Șapte Λογοι contra partizanilor lui Fotin de Sirmium;
- În apărarea divinității Mântuitorului, contra scrierilor împăratului apostat Iulian;
- Contra sinusianiștilor.

II.1.b. Mariologia lui Diodor

În lucrarea *Contra Sinusianiștilor*, Diodor susține că Dumnezeu-Logosul nu vrea să fie Fiul lui David, ci Domnul acestuia și că trupul Domnului se numește Fiul lui David. Omul din Maria este Fiu prin Har, pe când Logosul e Fiul lui Dumnezeu prin fire. Deci Logosul nu e Fiul Mariei pentru că ce e prin har nu e prin fire și ce e prin fire nu e prin har. Va fi de ajuns trupului luat din noi adopția prin har, slava, nemurirea, faptul că a fost templul lui Dumnezeu Logosul să nu fie insultat în loc de mulțumirea ce i se datorează din partea noastră. Logosul nu a avut două nașteri: una veșnică și alta în trup, ci el este născut din Tatăl, iar din cel născut din Maria și-a făcut templul²¹.

El nu e Fiul Mariei pentru că, potrivit firii, un muritor naște un muritor și un trup naște ceva deoființă cu el. Diodor nu a urmărit să propage în chip intenționat idei eretice, el este totuși, promotorul unora din erorile principale ale nestorianismului; nu Logosul ci un om s-a născut din Fecioara Maria, acest om a devenit Fiu al lui Dumnezeu prin har, el a fost templul Logosului. Fără să fi învățat expres existența a doi Fii, Diodor a pus bazele acestei concepții prin separarea severă a celor două firi până a face din ele două entități.

*Teodor de Mopsuestia adâncește aceste idei și adaugă altele noi, care vor constitui patrimoniul de bază al nestorianismului*²². Omul din Maria a fost conceput pentru a fi templu Dumnezeului Logos dar sălășluirea a avut loc atunci când „acesta a luat formă”. Diodor vrea să îndepărteze orice speculații legate de deoființimea umanității născute din Maria, când încă nu fusese însușit, era încă de pe pământ și nu se deosebea cu nimic de alte forme de carne... pe când era în pântecele Fecioarei și din ființa ei nu a avut cinstea filiației de Fiu. Când a luat formă era templu pentru Dumnezeu-Logosul, prin aceea că a fost preluat de Cel Unul-Născut²³. În spiritul vechii tradiții antiohiene, asemenea lui Eustațiu, Diodor face o diferențiere între

²¹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „*Și Căvântul Trup s-a făcut*”, *Hristologie și Mariologie Patristică*, Editura Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993, p. 60.

²² Ibidem, p. 61.

²³ Rudolf Abramowski, „Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus”, *Zeitschrift. fuer. neutestamentliche Wissenschaft*, nr.48 (1949), p. 19-69.

modul locuirii Logosului în profeți și cel al locuirii în Fiul Mariei. La amândoi diferența consta în durata locuirii: în Fiul Mariei Dumnezeu Logosul a locuit permanent, de vreme ce în profeți numai temporar.

Pentru că Dumnezeu-Logosul nu s-a născut a două oară, Fecioara Maria nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu, ci numai Maria²⁴, Fericită Maria²⁵, Fecioară²⁶ sau Sfânta Fecioară²⁷.

Putem fi siguri că Diodor a folosit termenul *ανθρωποτοκος* – *Născătoare de om*, în legătură cu Fecioara Maria pentru că această informație o avem de la Euterius din Tiana, un prieten a lui Diodor, dintr-o scrisoare a sa către Alexandru de Ierapolis (+435). Un fragment din opera sa dezvăluie totuși că el nu a fost cu totul împotriva termenului *Θεοτοκος*. Logosul nu s-a născut din Fecioara Maria, ceea ce înseamnă că numirea potrivită pentru Maica Domnului este *ανθρωποτοκος* – *Născătoare de om*, nu a pățimit, nu a fost neștiutor, nu a flămânzit, nu a însetat, nu i-a fost frică, toate acestea aparțin omenității.

Cu toate acestea, nu a existat „doi Fii”. În mod impropriu numirile Fiului lui Dumnezeu pot fi atribuite „celui din Maria și invers”. Mai ales „Fiul lui David” poate fi numit în urma unirii „Fiu după har”, primind calitatea de Fiu și cinstea cuvenită Ce L-a însoțit. Diodor atât de prețuit de contemporanii lui creștini a suferit doar o condamnare din partea lui Flavian al II-lea al Antiohiei, dar numele său a rămas în memoria bisericii legat de cel al lui Nestorie și al teologilor condamnați prin Cele Trei Capitale. Diodor se bucură de admirație mai ales prin caracterul enciclopedic al operei sale, din păcate în mare parte pierdută.

III. Teodor de Mopsuestia (350-428)

III.1. Repere biografice

Dintr-o epistolă a Sfântului Ioan Gură de Aur către Teodor se poate deduce, din păcate, numai cu aproximație anul nașterii la Antiohia a celui care va deveni episcop de Mopsuestia în jurul anului 350. Teodor a studiat retorică și filosofia cu renumitul învățat păgân Libanius, dobândind o bogată cultură laică apreciată de istoricul Sozomen²⁸. În același timp l-a cunoscut pe Maxim de Seleucia și pe Sfântul Ioan Gură de Aur. Când Teodor se afla în jurul vârstei de 20 de ani, a părăsit școala – mănăstire a lui Diodor și a plănuisit să se căsătorească. O scriere plină de mustrare redactată de Sfântul Ioan Gură de Aur îl va readuce pe Teodor în viața monahală. După această revenire Teodor a fost hirotonit preot la Antiohia de episcopul Flavian de Antiohia. În această calitate s-a implicat în încercarea de rezolvare a schismei

²⁴ Ibidem, (fragm. 3), p. 25.

²⁵ Ibidem, (fragm. 1), p. 23.

²⁶ Ibidem, (fragm. 18), p. 37.

²⁷ Ibidem, (fragm. 11), p. 31.

²⁸ Remus Rus, *op. cit.*, p. 809.

antiohiene și a compus lucrările contra lui Eunomiu și Apolinarie. În timpul perioadei antiohiene se pare că a îndeplinit rolul de mentor a lui Nestorie. În jurul anului 386 a sosit într-o vizită la Antiohia Diodor care din 378 era episcop în Tars. La plecarea din Antiohia, Diodor l-a luat cu el pe Teodor, fostul său elev²⁹.

Loofs privește cu scepticism aceasta informație. Din Tars, Teodor a plecat la Mopsuestia spre a ocupa scaunul episcopal de acolo. Dacă informația lui Teodoret³⁰, potrivit căruia „Teodor a condus 36 de ani biserica Mopsuestiei” este corectă, înseamnă că hirotonia întru episcop a avut loc între anii 392-393. Ca episcop al acestui oraș, potrivit Cronicii Seert³¹, Teodor a luptat contra idolului Mopsus. În timpul episcopatului său Teodor a avut strânse legături cu mari ierarhi ai vremii. Pe lângă permanenta legătură cu Sfântul Ioan Hrisostom, el i-a adresat Sfântului Vasile un comentariu la Evanghelia după Ioan, a corespondat cu Sfântul Grigore de Nazians, ba chiar și cu Sfântul Chiril al Alexandriei căruia se pare că i-a adresat un comentariu în două părți la cartea Iov. Mai târziu după răspândirea crizei nestoriene, așa cum arată și Facundus, Chiril nu a dorit să recunoască această prietenie.

În 420-421 Teodor a oferit azil lui Iulianum de Eclanum, după ce acesta a fost trimis în exil din Italia în 419. Acesta nu l-a împiedicat după plecarea din Mopsuestia să-l condamne ca eretic la un sinod provincial din Cilicia. În 428, când Nestorie devenea episcop de Constantinopol, Teodor a murit la Mopsuestia în jurul venerabilei vârste de 80 de ani.

În istoria bisericii vechi probabil numai în jurul persoanei lui Origen s-au purtat mai aprinse discuții postume decât în legătură cu persoana și opera lui Teodor de Mopsuestia. Ca și mentorul său Diodor, Teodor a murit în deplină glorie și în pace cu biserica. *În timpul vieții sale i s-a adus o singură dată o observație referitoare la mariologia sa, anume tocmai în orașul său de origine Antiohia*³². În cadrul controverselor nestoriene numele său a fost pus în legătură cu cel al lui Nestorie sfârșind a fi condamnat de sinodul V ecumenic prin Cele Trei Capitole.

III.2. Opera

Ne-au fost transmise două cataloage cu operele lui Teodor: Cronica lui Seert, din prima jumătate a secolului XIII și cel a lui Ebed Jesu, de la începutul secolului XIV:

- Comentarii biblice asupra Vechiului Testament: comentariu la Facere, comentarii la psalmi, comentariu la cei 12 profeți mici etc.
- Comentarii biblice asupra Noului Testament: comentariu la Evanghelia după Ioan, comentarii la 4 epistole mari și la cele mici ale Sfântului Pavel

²⁹ Friedrich Loofs, „Theodor von Mopsuestia”, în *Reallexikon fuer Antikue und Christentum*, volum XIX, Leipzig, 1925, p. 598-605.

³⁰ Teodoret, *Historia Ecclesiastica*, 5, 40, 1, Ediția românească, p. 489.

³¹ *Patriologia Orientalis*, volum V, ediția R. Graffin și F. Nau, Paris, 1903, p. 286-287.

³² *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I, 1, p. 94 (28), ediția J. Schwartz, J. Straub, Berlin, 1914.

- Scrieri liturgice, morale, dogmatice, omilii catehetice etc.

În tratatele dogmatice menționăm „Despre Întrupare” lucrarea cea mai importantă operă a lui Teodor, dar și cel mai important tratat al școlii antiohiene. A fost scrisă în timp ce era preot în Antiohia și a cuprins 15 cărți și peste 15.000 de versete. Dovedind cu argumente clare, cu ajutorul Scripturii că „Domnul Iisus a avut plinătatea dumnezeirii și a omenității”³³.

III.3. Mariologia

Teodor spunea că Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat, el susținea neîntruparea Logosului pe motiv că trupul nu este de o ființă cu Tatăl și că firea dumnezeiască nu s-a putut naște din Sfânta Fecioară Maria. Prin urmare, ea nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Neîntruparea Logosului implică introducerea unei a patra persoane în Sfânta Treime. Coexistența a două persoane în Hristos făcea imposibilă chenoza.

Teodor nu va admite comunicarea înșușirilor celor două firi. Folosea termenul fire, sinonim cu persoană, și înțelegea prin două firi două persoane sau ipostasuri. Dioprosopismul promovat de Teodor încerca să interpreteze formula de la Calcedon despre unirea firilor într-o singură persoană sau ipostas în sensul menținerii a două persoane și a două ipostasuri. Interpretarea a fost respinsă de biserică arătând că expresia „în două firi” nu înseamnă împărțirea lui Hristos în două persoane ci arată distincția celor două firi, divină și umană, a căror unire nu s-a făcut în mod neamestecat, fără ca Logosul să se fi prefăcut în firea trupului și fără ca trupul să se fi transformat în firea Logosului, cele două firi rămânând și după unirea ipostatică ceea ce erau. Potrivit învățăturii primite de la dascălul lui Diodor, Teodor susține că este o nebunie să admitem că Dumnezeu s-a născut din Fecioară. Din fecioară nu s-a putut naște decât cel de o esență cu ea. Din fecioara s-a născut cel din sămânța lui David³⁴. Fecioara Maria este în același timp Născătoare de om și născătoare de Dumnezeu.

În „De Incarnatione”, unde ar fi singura referire mariologică a lui Teodor: dacă se pune întrebarea este Maria Născătoare de om sau de Dumnezeu?, după părerea noastră se poate răspunde „ambele se potrivesc!”, unde este ea prin natura lucrurilor, alta prin relație - ἀναφορὰ Născătoare de om este ea prin natură, pentru că cel care a fost în pântecele Mariei a fost un om³⁵. E Născătoare de Dumnezeu pentru că era Dumnezeu în omul născut, Dumnezeu necircumscriș în aceasta după fire și aflându-se în el potrivit relației voinței³⁶. În lumina acestui citat este credibilă afirmația lui Ioan de Antiohia, dintr-o epistolă către Nestorie, după care Teodor pronunțându-se după toată probabilitatea într-o predică contra termenului Θεοτοκος a provocat

³³ J. Quasten, *op. cit.*, p. 410.

³⁴ Teodor de Mopsuestia, *Adversus Apolinarem*, (fragmente), Migne P. L.66,993 C.D.997 BC.

³⁵ *De Incarnatione*, XV, apud Adolf Martin Ritter, *Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen*, Band I, Alte Kirche, 7, Neukirchener Verlag, Heidelberg, 2002, p. 195.

³⁶ *Ibidem*, p. 196.

protestele unora, fapt care l-a determinat să revină asupra afirmației și să se autocorecteze „îți aduce aminte cum odată Teodor, explicând Sfintele Scripturi a spus ceea ce a produs mânia la unii și a fost socotit eretic. El însuși și-a spus și acesta, pe vremea când te bucurai de încrederea lui cum el în prezența altora la scurtă vreme după aceea și-a corectat fără teamă spusele spre folosul bisericii deși toți știau că el numai din neatenție și fără gândire a vorbit așa.”³⁷

Teodor a murit în pace cu biserica fiind condamnat la mai bine de un secol după moartea sa. Motivul condamnării lui postume a fost importanța pe care personalitatea și opera sa au dobândit-o în rândul nestorienilor. La baza condamnării sale a stat culegerea de texte din propria-i operă, culese de adversari de ai lui. În general autorii care au apreciat negativ învățătura lui Nestorie au avut această atitudine și față de Teodor, mentorul său. *Teologi de primă mărime au avut cuvinte de admirație față de Teodor de a exprima terminologic teologia într-o perioadă când nu era pe deplin dezvoltată.*

IV. Nestorie (381-450)

IV.1. Repere biografice

Anul nașterii lui Nestorie nu ne este cunoscut. Enciclopediile propun anii de după 381 ca dată orientativă, dar nu toți specialiștii accepta aceasta. Familia sa provenea din Germanicia (astăzi Mar'ash). Din propria mărturie Antiohia a fost locul lui de naștere, de educație și hirotonie. Un fapt interesant de amintit este că patrologii moderni au respins informația cum că Teodor de Mopsuestia i-a fost mentorul lui Nestorie și aduc argumente cronologice în acest sens³⁸. Teodor a fost activ în Antiohia până în anul 392, iar dacă Nestorie s-a născut după 381 așa cum se presupune, nu a putut fi elevul lui Teodor. Nestorie însuși se socotea un ucenic a lui Teodor, iar Ioan al Antiohiei, într-o epistolă către el, pomenește de amintiri comune în legătură cu vestitul episcop de Mopsuestia³⁹.

Ceea ce știm cu siguranță, chiar dacă nu cunoaștem cu exactitate anul, este că Nestorie a intrat foarte de timpuriu în mănăstirea lui Euprepus, de lângă Antiohia. Nici anul hirotoniei sale ca diacon și preot nu este amintit de vreun izvor. În orice caz Nestorie a fost un predicator talentat, ceea ce l-a determinat pe împăratul Teodosie al II-lea ca în ajunul Crăciunului din anul 427 să îl aleagă patriarh al capitaliei în defavoarea altor candidați locali. Nestorie a propus împăratului să-i ofere un imperiu fără eretici, în schimbul victoriei contra perșilor. Nu a fost iubit de către clerul din subordinea sa, nici nu avut relații inspirate cu familia imperială, nici cu papa Celes-

³⁷ Francis Xavier Murphy, *op. cit.*, p. 94.

³⁸ Friedrich Loofs, *Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine*, Ediția a II-a New York, 1958 (ediția I Cambridge, 1914), p. 65.

³⁹ Nestorius, *Le livre d'Heraclide de Damas*, traducere în franceză Paul Bedjan, Editura Goncourt, Paris, 1910, p. 251-293.

tin, nici cu Sfântul Chiril al Alexandriei. Potrivit istoricului Socrate, criza dogmatică a izbucnit în momentul în care un preot pe nume Anastasius, protejat al lui Nestorie, a început să predice că „nimeni nu poate să numească pe Maria Născătoare de Dumnezeu, pentru că Maria a fost numai o femeie”⁴⁰. Aceste cuvinte i-au iritat pe credincioși, dar spre nedumerirea lor Nestorie a luat apărarea preotului Anastasius, predîcînd el însuși aceeași mariologie.

Nestorie prezintă diferit evenimentele⁴¹: la venirea lui la Constantinopol a găsit două grupări rivale una care susținea titlul de Născătoare de Dumnezeu și alta de Născătoare de om. Nestorie va explica că nici unul din termeni nu este eretic dacă sunt înțeleși corect. Cum ambele grupări erau convinse de deplinătatea divinității și umanității lui Hristos, el a propus termenul Χριστοτοκος—Născătoare de Hristos, drept soluție de compromis. Aceasta a adus pacea în biserică până ce a fost călcată de cei care râvneau la episcopat. Până la sfârșitul anului 428 Nestorie a rostit mai multe predici contra termenului Născătoare de Dumnezeu. Aceasta a ajuns la urechile Sfântul Chiril al Alexandriei care, la sfârșitul aceluiași an, își prezintă propria poziție față de Născătoare de Dumnezeu și întrupare fără să pomenească numele lui Nestorie. În vara aceluiași an Nestorie a aflat de combaterea învățăturilor sale și l-a însărcinat pe un preot anume Fotie să alcătuiască o combatere a epistolei chiriliene⁴². Cu multă diplomatie Sfântul Chiril arată că datorită unor omilii despre care el nu crede că i-ar aparține lui Nestorie, unii au ajuns să nu mai creadă că Hristos este Dumnezeu, ci doar o unealtă a dumnezeirii sau un om purtător de Dumnezeu. Nestorie a răspuns printr-o scrisoare fără a lua poziție. În ianuarie – februarie 430, Sfântul Chiril i-a adresat o a doua „epistolă numită dogmatică” în care expune pe larg doctrina sa pe baza crezului niceean. În 430 Papa Celestin a ținut un sinod la Roma, ale cărui hotărîri au pus în dificultate situația lui Nestorie și îi oferea 10 zile pentru a-și retracta învățătura. În octombrie Sfântul Chiril a ținut un sinod la Alexandria unde s-au aprobat renumitele 12 anatematisme chiriliene. La 7 octombrie 430 o delegație alexandrină pornea spre Constantinopol, delegație care avea sarcina de a-i înmîna lui Nestorie o epistolă sinodală ce se încheia cu anatematismele.

Situația bisericii era atât de încordată încât în noiembrie 430 împăratul Teodosie al II-lea (408-450) convoacă pe 7 iunie 431 un sinod ecumenic. În chiar prima ședință din 22 iunie 431 cei 155 de participanți îl vor depune pe Nestorie ca pe un „nou Iuda”. În septembrie Nestorie a renunțat la scaunul episcopal și a primit permisiunea de a se întoarce la mănăstirea lui din Antiohia. După care va fi exilat mai întâi la Petra apoi Oasis în Egipt pentru că prezența lui lângă Antiohia era un permanent potențial de tulburări. În exil a redactat lucrarea cu caracter autoapologetic și autobiografic *Liber Heraclidis*. Data morții este plasată de cei mai mulți între anii 450-451.

⁴⁰ Socrate, *Historia Ecclesiastica*, VII, 32-33, Evagrie Scolasticul, *Historia Ecclesiastica* 1,2, *Liberatus in Breviarum*, IV 14.

⁴¹ Nestorius, *op. cit.*, p. 91-92.

⁴² Loofs, *Nestoriana*, Omilia X; p. 264.

IV.2. Opera

Predici – Nestorie a predicat cu succes vreme de 26 de ani la Antiohia și Constantinopol. În 429 publică o colecție omiletică împărțită în două volume care conține cel puțin 62 de predici, Loofs publicând în colecția sa 30 de omilii

Scrisori – Loofs a publicat în Nestoriana 15 scrisori de ale lui Nestorie, zece din ele fiind păstrate complet.

Tratate – lui Nestorie i s-au atribuit patru tratate:

- Cele 12 contra-anatematisme. Până în 1922 s-au socotit ca fiind autentice fiind luate în considerare în tratarea hristologiei lui Nestorie. Eduard Schwartz a demonstrat că ele au fost alcătuite după moartea lui Nestorie⁴³;
- Împotriva theopasiților - el fiind scris ca răspuns la primul dialog al Sfântul Chiril;
- Tragedia – o apologie personală a lui Nestorie. Nestorie s-a apărut împotriva celor care l-au acuzat că a introdus inovații nelegiuite și că a acționat greșit față de cererile sinodului de la Efes;
- De Liber Heraclidis – e singurul tratat păstrat în întregime⁴⁴.

IV.3. Mariologia

Episodul problemei mariologice trebuie plasat chiar la începutul patriarhatului lui Nestorie la Constantinopol pentru că într-o predică tratată la începutul anului 428 el face o referire directă la o controversă pe marginea celor doi termeni: „este Maria Născătoare de Dumnezeu, sau dimpotrivă este Născătoare de Om?”⁴⁵. Întrebarea pe care ne-o punem dacă într-adevăr Nestorie a acceptat la întâlnirea în palatul său cu partidelor adverse termenul Născătoare de Dumnezeu, devreme ce în prima predică întâlnim o clară respingere a expresiei Născătoare de Dumnezeu, „are Dumnezeu mama?... Maria, prietene, nu a dat naștere dumnezeirii căci cel ce este născut din trup, trup este (Ioan 3,6). O creatură nu a putut da naștere Celui care este necreat. O creatură nu poate da naștere unui Creator, ea a dat naștere numai unui om, un instrument al dumnezeirii. Sfântul Duh nu l-a creat pe Dumnezeu Logosul, căci „ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt” (Mt 1, 20). El a format în fecioara numai un templu pentru Dumnezeu-Logosul, un templu în care a locuit”⁴⁶.

Principalul argument al lui Nestorie este de origine hristologică relevând faptul ca și pentru el mariologia este o concluzie ce rezultă din hristologie. De vreme

⁴³ Eduard Schwartz, „Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius”, în *Schriften zur antiken Mythologie*, München, 1922, p. 1-29.

⁴⁴ G. R. Driver, L. Hodgson, *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*, Oxford, 1925., p. 3.

⁴⁵ Nestorius, *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius*, gesammelt, untersucht und herausgegeben von Friedrich Loofs, Halle, 1905, p. 251.

⁴⁶ Richard Norris A. jr., *The Christological Controversy*, Philadelphia 1980, p. 124.

ce Dumnezeu Logosul nu a putut avea parte de două nașteri, una din veci și alta dintr-o creatură umană, nu poate fi socotit Fiul unei creaturi. Dar omul în care a locuit Dumnezeu Logosul și pe care l-a folosit ca și „instrument” este Fiul ei.

Mariologia nestoriană are la bază hristologia antiohiană: *separarea clară dintre divinitate și umanitate în persoana Mântuitorului astfel încât să nu poată fi vorba de un amestec, exclude posibilitatea numirii Sfintei Fecioare – Născătoare de Dumnezeu.* Nestorie observă cum termenul Născătoare de Dumnezeu, dacă este folosit greșit, poate alimenta cu succes alimentația eterodoxă. Folosind un joc de cuvinte, Nestorie o numește pe Maica Domnului *primitoare a lui Dumnezeu*. - την θεοτοκος și nu Născătoare de Dumnezeu. Dacă ar fi să atribuim cuiva termenul Născătoare de Dumnezeu el se cuvine numai Tatălui. Ca expresie paralelă pentru Pater Deus⁴⁷. În aceeași predică însă Nestorie poate să afirme: „dacă vrei să folosește termenul Născătoare de Dumnezeu după o credință simplă nu stă în obiceiul meu să urmăresc aceasta cu dușmănie”⁴⁸.

În epistola a II-a către Sfântul Chiril, Nestorie propune în virtutea hristologiei sale numirea sfintei Fecioare ca Născătoare de Hristos, de vreme ce numele Hristos poate fi atribuit ambelor firi unite sau unității pe care el o formează. „Peste tot unde se pomenește de iconomia Domnului, Sfânta Scriptură atribuie nașterea și patimile omenității lui Hristos și nu dumnezeirii”. Dacă se vrea o formulare exactă atunci trebuie să o numim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Hristos și nu Născătoare de Dumnezeu”⁴⁹. Într-o predică care nu poate fi exact tratată dar care a fost rostită cu siguranță în primăvara anului 430 aduce argumente contra termenului Născătoare de Dumnezeu: „Maria este mama pruncului pe care l-a născut, nu mama dumnezeirii care cuprinde pe toate”⁵⁰. În scrisoarea de răspuns datată din decembrie 430, Nestorie arată disponibilitatea sa spre compromis, consemnând el, dorind pace și că este dispus să facă o concesie în a accepta numirea de Născătoare de Dumnezeu: „am permis celor care doresc să o numească pe Fecioara în mod pios Maica lui Dumnezeu”⁵¹. Nestorie era dispus la acest compromis chiar dacă știa că unii au căzut în arianism și apolianirism pornind de la acest termen.

De asemenea în prima scrisoare către Papa Celestin, Nestorie abordează subiectul Născătoare de Dumnezeu pentru a-l convinge pe destinatar de intensitatea luptei sale pentru ortodoxie. Nestorie crede că a descoperit în rândul simpatizanților termenul Născătoare de Dumnezeu o reînviere a ereziei lui Arie și Apolinarie. Cei care acceptă Născătoare de Dumnezeu plasează originea Dumnezeului Logos în Fecioara Maria și pe deasupra mai cred că trupul Mântuitorului după învierea Sa s-a

⁴⁷ Predica X, *Nestoriana*, p. 276.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 272.

⁴⁹ Lionel R. Wickham, *Cyril of Alexandria, Select Letters*, în *Oxford Early Christian Texts*, Oxford, 1983, p. 70-83.

⁵⁰ Predica a VIII-a, *Nestoriana*, p. 246.

⁵¹ *Nestoriana*, p. 167, 7-9.

transformat în natura dumnezeirii. Astfel am avea de a face un amestec al dumnezeirii cu omenitatea expresie al acestui amestec fiind Născătoare de Dumnezeu.

Nestorie îl mai informează pe colegul său roman că a folosit cu succes contra acestor cercuri eretice argumentul că „o mama adevărată trebuie să fie deoființă cu cel care se naște din ea”⁵². Peste tot în Sfintele Scripturi unde este vorba de naștere sau moarte, acestea sunt atribuite omenității nu dumnezeirii, de aceea expresia exactă care i se potrivește fecioarei este „mama lui Hristos, nu a lui Dumnezeu Cuvântul”⁵³. Ne întrebăm dacă într-adevăr mariologia lui a fost cauza disputelor doctrinare, așa cum adversarii lui credeau: el nu spune το Θεοτοκος și aceasta este tot ceea ce este opus credinței noastre⁵⁴.

Însă cum se explică această poziție oscilantă a lui Nestorie față de Teotokos, uneori combătându-l cu ardoare, alteori accetându-l. Loofs explică astfel poziția mariologică a lui Nestorie: „poziția lui a fost aceasta: el s-a temut că termenul Născătoare de Dumnezeu ar produce idei – false și pentru că el crezut că acesta nu a fost cunoscut părinților ortodocși din trecut nu a avut nimic de spus în favoarea lui și fără îndoială i s-a opus în anumite ocazii”⁵⁵. Acceptarea unirii în „mod pios” a Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu pare să dezvăluie două lucruri:

- Termenul era popular în rândul credincioșilor de unde și reacția publică contra predicii lui Nestorie la Constantino-pol;
- Expresiile în „mod pios” sau „simplu fiind” relevă că după Nestorie termenul Născătoare de Dumnezeu putea fi folosit numai în teologia populară”.

Nestorie într-o altă epistolă afirmă că cei care foloseau termenul Născătoare de Dumnezeu nu erau conștienți de urmările pe care le putea implica utilizarea incorectă a termenilor. Aceasta implicație putea fi: atribuirea a două nașteri Logosului sau chiar a unui început din Fecioara Maria, amestecarea firilor Mântuitorului în sens arian sau apolinarist, coborârea Logosului în rândul creaturilor transformarea Maicii Domnului într-o zeiță.

În alte fragmente Nestorie se arată dispus să accepte Născătoare de Dumnezeu, dacă este urmat de Născătoare de om: „Căci este propriu celor drept credincioși care rostesc în mod corect cuvântul Născătoare de Dumnezeu ca ei să vestească de asemenea pe Sfânta Fecioară și ca Născătoare de om. Ea este Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii Dumnezeului – om cu templu... Născătoare de om din cauza templului care este de o ființă cu natura Fecioarei”⁵⁶.

⁵² *Ibidem*, predica a IX-a, p. 192.

⁵³ *Ibidem*, predica a XIV-a, p. 285.

⁵⁴ *Ibidem*, predica a VIII-a, p. 300.

⁵⁵ Loofs, *Nestorius and his place...*, p. 31.

⁵⁶ *Nestoriana*., predica a XVIII-a, p. 302.

Noi păstrăm titlul de Născătoare de Dumnezeu cu care ei o numesc ca pe un semn al pietății, dacă acesta este folosit împreună cu Născătoare de om⁵⁷. Nepreferința lui Nestorie pentru Născătoare de Dumnezeu, nu înseamnă că el nu-i atribuie cinstirea de care ea este vrednică, el afirmă: „faptul că ea a devenit templu al cărnii Domnului aceasta o ridică la cea mai înaltă cinste”⁵⁸ „Eu nu sunt dușmănos titlului de Născătoare de Dumnezeu al Fecioarei, ci mai mult îmi este cunoscută vrednicia de cinstire a celei care a luat pe Dumnezeu, prin care a venit Domnul a toate, prin care a strălucit Soarele dreptății”⁵⁹.

După semnarea formulei de unire din 433, Nestorie s-a arătat gata să primească termenul Născătoare de Dumnezeu în înțelesul dat acestuia în mărturisirea care a stat la baza realizării păcii. De vreme ce nu este amintită noțiunea de unire ipostatică, căci prin introducerea amestecul firilor, pentru Nestorie dispăre pericolul înțelegerii greșite a formulei Născătoreea de Dumnezeu: „*problema este că El nu a fost născut, ci numai unit într-un templu, care a fost luat și născut din ea, pentru că noi nu negăm termenul „nașterea” ci unirea ipostatică*” a lui Dumnezeu Cuvântul. Acest motiv a cauzat respingerea lui.”⁶⁰

Neajunsul hristologiei antiohiene și deci a lui Nestorie consta în nereușita „aducerii acestor două idei a deplinătății umanității și divinității lui Hristos spre astfel de înțelegere încât unitatea persoanei lui Hristos să devină comprehensibilă”⁶¹.

V. Teodoret de Cyr (395-458)

V.1. Repere biografice

S-a născut în jurul anului 393 într-o familie înstărită care l-a închinat slujirii Domnului, dându-i o educație aleasă potrivită menirii ce i-a fost prevestită. Își desăvârșește studiile sub îndrumarea lui Teodor de Mopsuestia care îl inițiază în exegeza biblică și apoi în mănăstirile din Antiohia⁶².

Îmbrățișează viața monahală la Mănăstirea Sfântul Euprepiu unde va rămâne timp de 7 ani când după multe ezitări acceptă să fie făcut episcop de Cyr, un oraș în Siria Eufratică, scaun pe care l-a ocupat timp de 30 de ani. S-a dedicat unei activități intense pastorale cu scopul de a aduce la dreapta credință pe numeroși eretici din eparhia sa: marcioniți, arieni, eunomieni, la care se adăugau și mulți evrei și păgâni⁶³. În timpul persecuției creștinilor din Persia care a început în 480 și a continuat timp de mai mulți ani, el se adresează episcopilor Eutalie și Eusebiu din Armenia să-i sprijine și să-i ajute pe cei neputincioși și să-i ridice pe cei căzuți. Perioada critică

⁵⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁵⁸ *Ibidem*, predica a XXVII-a, p. 337.

⁵⁹ *Ibidem*, predica a XI-a, p. 227.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 138.

⁶¹ Loofs, *op. cit.*, p. 64.

⁶² Remus Rus, *op. cit.* p. 819.

⁶³ *Ibidem*, p. 819.

din viața sa începe cu declanșarea și extinderea controversii nestoriene. Teodoret îmbrățișează cauza lui Nestorie, declarându-se împotriva Sfântului Chiril al Alexandriei. Adept al școlii antiohiene el era convins că Sfântul Chiril nu era străin de erezia lui Apolinarie. Cel mai mult l-au deranjat cele 12 anatematisme ale lui Chiril împotriva cărora va scrie o „Combatere”. La sinodul de la Efes rămâne de partea lui Ioan al Antiohiei și a lui Nestorie chiar după condamnarea acestuia. În plus refuză să accepte crezul de unire din 433, se pare formulat chiar de el însuși, pe care Sfântul Chiril a semnat. El e considerat capul cel mai limpede al antiohienilor moderați⁶⁴. A acceptat crezul de unire din 433, dar în 435 refuză să-l condamne pe Nestorie.

La moartea Sfântului Chiril în 444 Teodoret spera ca în Biserică să domnească pacea, dar nu a fost așa, deoarece va izbucni o nouă erezie cauzată de Eutihie. Identificând greșeala doctrinară a lui Eutihie, el scrie în 447 un tratat intitulat **Eranistes (Cerșetorul)**, împotriva adepților acestuia cunoscuți sub denumirea de monofiziți. Va conduce biserica din Cyr până în 458, când se stinge din viață fiind în comuniune deplină cu Biserica.

V.2. Opera

Opera lăsată de Teodoret acoperă o gamă bogată de preocupări din diverse domenii ale științelor sacre. În 450 el însuși declara că a scris 35 de cărți:

- Opera exegetică, îmbină tradiția școlii antiohiene cu cea a școlii alexandrine, a scris comentariu la diverse cărți biblice și tratate sub formă de întrebări și răspunsuri la textele cele mai dificile. Dintre acestea amintim: Comentariu la Pentateuh, Iosua, Judecători, Rut, Interpretarea Psalmilor, Interpretarea la Daniel, Ieremia, Iezechiel, la cei 12 profeți mici. În Noul Testament la epistolele pauline;
- Opera apologetică – cea mai de seamă este *Graecarum Affectionum Curatio* – „vindecarea maladiilor păgâne sau adevărurilor din filosofia greacă”. Este ultima apologie considerată a fi cea mai bună respingere a păgânismului;
- Opera dogmatică și polemică – Răspunsul la cele 12 anatematisme ale Sfântului Chiril, De incarnție, De santa et vivifica Trinitate, Eranistes sau Polimorphus – lucrare principală a lui Teodoret îndreptată împotriva monofizitilor;
- Lucrări istorice – Istoria călugărilor, Historia Ecclesiastica de la 323-428;
- Opera omiletică și corespondența. Din predicile lui Teodoret s-au păstrat fragmente, ele sunt o adevărată sursă de informații istorice, culturale și dogmatice.

⁶⁴ J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Editura Goncourt, Volumul I, Paris 1924, p. 12.

V.3. Mariologia

Teodoret numește pe Sfânta Fecioară Maria, Născătoare de Dumnezeu și născătoare de om în spirit nestorian. Rațiunile acestei duble denumiri sunt: Emanuel înseamnă „cu noi este Dumnezeu” și exprimă unirea celor două firi. Dacă mărturisim pe Hristos Dumnezeu și om, de ce să evităm numele de născătoare de om?⁶⁵

Sfânta Maria e Născătoare de Dumnezeu și născătoare de om fiindcă a născut pe Hristos, pe care Sfânta Scriptură îl numește simultan Dumnezeu și om. Sfântul Chiril e de acord cu această dublă denumire, cu condiția ca Sfânta Maria să fie numită neapărat Născătoare de Dumnezeu⁶⁶.

Dacă Hristos ar fi numai Dumnezeu și și-ar fi luat începutul existenței sale din Fecioară, atunci s-ar numi numai născătoare de Dumnezeu, întrucât ea a născut firea lui Dumnezeu și Hristos este Dumnezeu și om în același timp, Dumnezeu din totdeauna, iar om în zilele de pe urmă ieșit din firea omenească, acela care vrea să vorbească dogmatic din ambele părți să împletească Fecioarei Maria nume, arătând ce lucruri se cuvin firii și ce lucruri se cuvin unirii.

Sfânta Maria e numită Născătoare de Dumnezeu pentru că a născut un om cu care s-a unit Dumnezeu. Ceea ce a fost zămislit de Sfântul Duh în Maria nu e Logosul necreat al lui Dumnezeu, ci chipul robului. Chipul robului fiind templu în care a locuit trupestă Logosul lui Dumnezeu și plinătatea dumnezeirii, Fecioara se numește nu numai născătoare de om, ci și Născătoare de Dumnezeu⁶⁷.

După Teodoret al Cyrului Cuvântul nu s-a făcut trup ci a luat asupra-Și trup viu și rațional, cu care a fost de la început în pântecetele Fecioarei. Deși este apreciazabil pasul pe care îl face Teodoret cu privință la nașterea Fecioarei Născătoarei de Dumnezeu, este demn de observat faptul că această denumire este forțată, oarecum onorifică, nicidecum o deducție logică, așa cum apare la Sfântul Chiril⁶⁸. Mai mult decât atât, Teodoret spune mai departe: „dacă cel format în pântecetele Fecioarei nu ar fi fost om, ci Dumnezeu..., atunci Dumnezeu Cuvântul ar fi Creatura Duhului, căci Gavril zice că „cel ce S-a născut din ea este de la Sfântul Duh.” (Mt 1, 20). Ajuns la acest punct, Teodoret reia problema întrupării în sens nestorian, căci după cum a încercat să dovedească până acum mergând în mod fals pe linia Sfântului Chiril se ajunge la afirmații deosebit de grave despre dumnezeire.

Urmând linia nestoriană se străduiește să dovedească despre întrupare următorul lucru: că Duhul Sfânt nu a dat chip în pântecetele Fecioarei Cuvântului lui Dumnezeu, ci robului care se unește cu Logosul. Titlul de Născătoare de Dumnezeu devine meritoriu pentru unirea celui creat în pântecetele Fecioarei cu Logosul dumnezeiesc. Dacă analizăm cu atenție această afirmație ea este special ambiguă pentru că este

⁶⁵ *Scrisoarea 151* apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 205.

⁶⁶ Sfântul Chiril, *Apologia anatematismelor*, 1 apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 205.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 206

⁶⁸ Teodoret al Cyrului, *Combaterea anatematismelor Sfântului Chiril al Alexandriei*, traducere Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1937, p. 80

plasată undeva la mijloc între învățătura Sfântului Chiril și cea eretică. Din păcate, Teodoret nu reușește să lămurească pe deplin felul în care s-a făcut unirea – meritorie – dintre Logos și așa-zisul rob în care Dumnezeu se arată. Încearcă totuși în finalul expunerii acestei probleme să aducă câteva argumente teoriei sale⁶⁹: iar Emanuel, „Dumnezeu cu noi” arată tot atât de bine pe cel luat, vestind pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii chipului lui Dumnezeu cu chipul robului cel purtat în pânțe. Căci Dumnezeu Cuvântul nu s-a schimbat în trup ci chipul lui Dumnezeu a luat asupra-și chipul robului⁷⁰.

*Teodoret nu reușește să evite o greșeală fundamentală a nestorianismului: dacă Logosul este laolaltă cu robul, atunci cum mai rămâne un singur Hristos?*⁷¹. Iar dacă chipul lui Dumnezeu ia asupra-și chipul robului, când și cum se petrece acest lucru, de vreme ce Sfânta Fecioară ia în pânțe doar o „închipuire”.

„Noi afirmăm despre Cuvântul Cel din Dumnezeu Tatăl, găsindu-se asupra-și a trupului sfânt și însuflețit unit cu adevărat în chip neamestecat a ieșit om din pânțele ei și așa El a rămas mai departe. Dumnezeu adevărat din cauza aceasta și Sfânta Fecioara este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu⁷².”

VI. Viziunea Ortodoxă a Sfântului Chiril al Alexandriei privind Mariologia

Această viziune este evidențiată în mod special în lucrările: „Dialog cu Nestorie”, „Că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu și Născătoare de Hristos” (Migne, P.G. 76,249-256A) și „Contra celor care nu vor să mărturisească că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu” (Migne. P.G. 76, 256B-292A), care a avut un rol determinant la Sinodul al III-lea Ecumenic este cum era și firesc fundamentată hristologic, el luptând cu înverșunare împotriva adversarilor Maicii Domnului. Anatemisma I este categorică în acest sens: „dacă cineva nu mărturisește că Emanuel este Dumnezeu cu adevărat și din această cauză Fecioara este Născătoare de Dumnezeu, căci ea a născut trupește pe Logosul lui Dumnezeu făcut trup, anatema să fie”.

În concepția Sfântului Chiril cei care nu o recunosc pe Sfânta Fecioară Maria Născătoare de Dumnezeu se fac vinovați de diteism admitând existența a doi Fii, a doi Hristoși. Însă Logosul nu a luat nici fire îngerească, nici nu S-a arătat oamenilor cu firea Sa proprie dumnezeiască, ci ca putere a Celui Prea Înalt, el a întărit pe Sfânta Fecioară și Și-a luat trup din ea, dar prin lucrarea Sfântului Duh. Făcându-se om, fiind numit Fiul lui Avraam și al lui David, El nu a încetat să fie Fiul lui Dumnezeu cu adevărat și deși a luat trup, a rămas în firea, excelența și

⁶⁹ Pr. Drd. Mihai Corneliu Militaru, *op. cit.*, p. 209

⁷⁰ *Ibidem*, p. 80-81

⁷¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Răspunsul la Combaterea celor 12 anatematisme de către Ferici-
tul Teodoret al Cyrului*, traducere Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1937, p. 94

⁷² *Ibidem*, p. 93

slava dumnezeirii. Este unul și același Fiu și Domn înainte și după întrupare (Migne. P.G. 76, 328B). Prin ea s-a realizat întruparea Logosului cu scopul mântuirii oamenilor. Numai unind dumnezeirea cu umanitatea prin întrupare, s-a putut realiza acest scop, unirea celor două firi fiind o taină care s-a realizat în Hristos prin comunicarea însușirilor. *Hristologia chiriliană o depășea pe cea a antiohienilor și capadocienilor pentru că era clădită pe o profundă reflexie trinitară, hristologică și liturgică.*⁷³

Redescoperirea scriitorilor orientali - concluzii

Interesul pentru bisericele vechi-orientale a crescut enorm în ultimii ani. Dialogurile oficiale purtate de reprezentanții acestei biserici au fost dublate de studii mai aprofundate asupra scriitorilor orientali din secolul V-X. S-a mers până acolo încât s-a propus renunțarea la denumirile de „nestoriană”, respectiv „monofizită” date acestei biserici vechi și acest lucru din partea unor teologi serioși, exemplul lui Andre de Halleux fiind cel mai elocvent. Henri Irenee Marrou, în lucrarea sa „Teologia istoriei”, vorbește de o anumită interpretare a istoriei bisericești, care poate fi aplicată și în cazul Bisericilor Orientale: un anumit eveniment, o anumită acțiune, poate pentru moment să apară catastrofală pentru biserică, sau benefică, în timp ce în realitate sensul este opus⁷⁴.

Unul dintre teologi care au sesizat dificultatea înțelegerii dogmei calcedoniene de către monofiziți este Jean Danielou: „Dogma de la Calcedon care a definit dubla natură a lui Hristos, luminează întreaga teologie a istoriei. Specificul teologiei de la Calcedon ar fi caracterul aistoric”⁷⁵. Apropierea la care s-a ajuns azi, în dialogul teologic între Biserica Ortodoxă și cele vechi-orientale, se datorează și unei bune înțelegeri a teologilor monofiziți moderați. Unul dintre studiile cele mai provocatoare (în sensul bun al cuvântului) în acest sens, este cel al lui Andre de Halleux asupra lui Nestorie, în care autorul demonstrează cu citate ample din opera nestoriană, intenția bună a lui Nestorie și incapacitatea sa de a se exprima într-un limbaj ortodox⁷⁶.

După cincisprezece secole de neînțelegere, bisericele orientale și cea ortodoxă au ajuns la un acord dogmatic de principiu în care se afirmă practic marile puncte comune în Hristologie. Termenii hristologici „natură”, „ipostas”, „persoană”, au fost folosiți în mod diferit de către bisericele calcedoniene, monofizite și caldeene, fiecare încercând să exprime taina uniunii ipostatice fără separare și fără confuzie. Reevaluarea teologiei orientale ar trebui realizată în spiritul acestor constatări.

⁷³ Pr. Prof. Ioan. G. Coman, *op. cit.*, p. 89

⁷⁴ Henri Irenee Marrou, *Teologia Istoriei*, traducere Gina și Ovidiu Nimingean, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 55-56

⁷⁵ Jean Danielou, *Reflecții despre misterul istoriei*, traducere de De Willi Tauwinkl, Ed. Universității, București, 1996, p. 164-165

⁷⁶ Andre de Halleux, „Nestorius”, în *Irenikon*, nr 1 și 2/1993, p. 177

Abstract: *Cyril of Alexandria played the most decisive role in settling the mariological controversies; he was labeled the theologian of the Incarnation par excellence and he managed to impose the Orthodox point of view after several disputes and to show the place of the Mother of God in Heavens and in our hearts. He defended the term Theotokos and explained the way in which the two natures, divine and human, are united in an unchangeable and unconfused way in the divine-human Person of Jesus Christ. The Cyrilian theology on the Mother of God gave Christianity and the Church strength and everlasting prestige. The Church imposed its teaching worldwide and after 433, once the Council of Ephesus had been recognized, closed the „chapter of mariological controversies” or Theotokological controversies. Cyrilian Christology was above the Antiochan and Cappadocian one because it was based on a profound Trinitarian, Christological and liturgical reflection. After fifteen centuries of misunderstandings, it was acknowledged that these had been terminological and not doctrinal in their nature; the Oriental and Eastern Orthodox Churches reached a dogmatic agreement in which they confirmed the existence of important common aspects in Christology and Mariology.*

Creație și eshatologie*

Drd. Șerban George Paul DRUGAȘ

I Creația

I.1. Acțiunea creatoare

Dumnezeu creează lumea de la început printr-o conlucrare între persoanele Sfintei Treimi. Astfel, potrivit Sfintei Scripturi și Sfinților Părinți, lumea nu este o apariție întâmplătoare¹ și nici un rezultat al autoconstrucției materiei². Sfântul Vasile cel Mare observă limitele analogiei între cuvântului creator și cuvântul omenesc, în primul caz, atunci când Dumnezeu «a zis» (*Fc* 1, 3) și s-a făcut lumina³, iar apoi toate celelalte fapte, nu este vorba de un discurs, o expunere, un glas, ci de o poruncă divină prin care toate încep să existe, prin care lumea toată este creată din nimic (cf. *Evr* 11, 3)⁴, fără de materie preexistentă, fără ca lumea să fie coeternă cu Dumnezeu⁵. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „Este semnul celei mai mari nebunii să spui că toate s-au făcut dintr-o materie preexistentă și să nu mărturisești că Dumnezeu, Creatorul universului, le-a adus din neînființă”⁶. Creatorul este desăvârșit și nesupus spațiului și timpului, care sunt caracteristici ale lumii create; El este „Cauzatorul veacului și timpului și al zilelor (...)”. Bătrânul Îl arată și ca fiind de la început (...) ... ca Cel mai bătrân e primul în timp, iar ca Cel tânăr e *dinainte de numărul timpului*” (*τοῦ νεωτέρου δὲ τὸ κατ’ ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος*)⁷. El a creat existențele „Nu pe jumătate fiecare, ci a făcut tot cerul și tot pământul; în același timp și substanța și forma lor. Că Dumnezeu nu este descoperitor de forme; este Creator; a creat însăși natura existențelor [s.n.]” (*Οὐχὶ γὰρ σχημάτων*

* Referatul este prezentat spre publicare, în cadrul tezei de Doctorat în Teologie cu titlul „Antropologia în lumina Revelației și a științei”, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan.

¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaemeron*, în *Scrieri* I, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, I:II, p. 73.

² *Ibid.*, pp. 73 sq.

³ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, IV:4, în id., *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p. 147: „la început era fără formă”; aceeași idee ca la Sfântul Vasile cel Mare, care spune că lumina inițială nu este încă adunată în stele, vorbește de lumina spirituală a lui Dumnezeu și de Lumina-Hristos din *Ioan* 1, 4 sq. – Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:V, II:IV, pp. 75, 88 sq. Știința vorbește în acest sens de o radiație remanentă pe care o pune pe seama Big-Bang-ului – radiația ubicuă, cu $\lambda = 7,35$ cm (microunde), descoperită de Penzias și Wilson în 1964 la laboratoarele Bell – cf. Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, trad. Gheorghe Stratan, cuv. I. Ioan Rusu, Editura Politică, București, 1984, pp. 60 sq.

⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VII, p. 93. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, vol. 1, trad. Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, II:II, p. 16.

⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:III, p. 74.

⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:II, p. 16.

⁷ Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, X:2, p. 170 – cf. P.G. 3, col. 945.

ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός⁸). Dumnezeu nu conlucrează în acțiunea Sa creatoare nici cu o materie sau energie materială, nici cu vreo altă putere spirituală.⁹ Acest mesaj este clar atât în Biblie, cât și la Sfinții Părinți. El „a creat însăși natura existențelor” și nimic din ceea ce există nu poate oferi ceva în plus energiei Sale necreate care le aduce pe toate la existență conform planului Său. Nu există ceva dintre cele create care să-și datoreze sieși existența, spre exemplu, întinericul nu reprezintă vreun principiu al răului ca în gnozele dualiste, în marcionism, valentinianism sau maniheism.¹⁰ Cei care presupun alte principii decât însăși puterea lui Dumnezeu imaginează „iarăși alte prilejuri de basme și începuturi ale unor plăsmuiri lipsite de credință, care răstălmăcesc cuvintele [Scripturii] pentru presupuneri personale” (Πάλιν ἄλλαι μύθων ἀφορμαί, καὶ πλασμάτων δυσσεβεστέρων ἀρχαὶ πρὸς τὰς ἰδίας ὑπονοίας παρατρεπόντων τὰ ῥήματα)¹¹. Sfântul Ap. Pavel arată că una dintre valențele credinței este de a ne furniza cunoașterea câtorva elemente de bază despre originea cosmică, deoarece numai Dumnezeu, Care a creat lumea, ne poate descoperi ceea ce ne este util să cunoaștem în acest sens: „Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd” (Evr 11, 3)¹².

A doua semnificație a rostirii lui Dumnezeu este Cuvântul ca a doua persoană a Sfintei Treimi, a Cărui taină Scriptura o descoperă încet, mai puțin în Vechiul Testament, însă îndeajuns de lămurit în Noul Testament, ca să înțelegem că Fiul lui Dumnezeu participă la lucrarea Tatălui ca intermediar care formează făpturile care sunt create în conformitate cu felul în care El însuși îl exprimă pe Tatăl: creația îl oglindește pe Tatăl după modelul Fiului, cum arată Sfântul Dionisie Areopagitul, rațiunile lucrurilor fiind astfel în conformitate cu Rațiunea dumnezeiască, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul¹³. Cuvântul lui Dumnezeu este Arhetipul (ἀρχέτυπον, Sfântul Dionisie, IV:1) creației, iar aceasta este după chipul Său, nu în sensul că ar putea fi cuprins sau gândit potrivit categoriilor creației Cel incomparabil (Sfântul Dionisie, IX:6), ci în sensul că pecetea Creatorului (τῆς ἀρχετύπου

⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:III, p. 87 – P.G. 29, col. 33 B.

⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:II, pp. 24-25: „Este, oare, om Creatorul, ca să aibă nevoie de o materiei preexistentă, pentru a-și arăta arta Sa? Este Dumnezeu! Lui I se pleacă toate; creează cu cuvântul și cu porunca”; cf. *ibidem* IV:III, p. 36; V:III, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, II:IV, pp. 88-89.

¹¹ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:IV, p. 88 – P.G. 29, col. 36 B.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp” *MO XXXIX* (1987), nr. 2, pp. 55 sq. și nr. 3, pp. 28-31. Cf. Serghie Bejan, „Cosmologia creștină. Crearea lumii de Dumnezeu din nimic” *Luminătorul LXXVI* (1943), nr. 1-2, p. 20-31; nr. 1-2, p. 163-168; nr. 5-6, p. 275-290 și nr. 7-8, pp. 445-457. Cf. Benedict Ghiuș, „Despre creația lumii” *MO IX* (1957), nr. 1 -2, p. 59 -65; idem, „Creațiunea după Sfânta Scriptură” *MO IX* (1957), nr. 9-10, p. 641 -647; idem, „Creațiunea la Sfinții Părinți” *MO IX* (1957), nr. 11- 12, p. 789-793.

¹³ Facerea 1,3 sq.; Ioan 1,1-17; Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, III:II, pp. 98-99; Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:II, p. 25; Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, IV:10, V, pp. 149, 158-161.

σφραγίδος Sfântul Dionisie, II:5) se află asupra creației Sale, rațiunile existențelor (τοὺς τῶν ὄντων... λόγους – Sfântul Dionisie, IV:1; Sfântul Maxim, 7d) fiind deiforme și astfel făpturile își găsesc odihna și sursa libertății lor adevărate, eliberarea de strâmtorarea păcatului, la Dumnezeu (Sfântul Dionisie, V:1, și Sfântul Maxim, 7c, 7f)¹⁴. Urmând rațiunile pentru care au fost create, făpturile raționale, îngerii și oamenii, urcă mintea lor ca și chip dumnezeiesc la unirea cu Arhetipul prin asemănarea după puteri cu Cel neasemănat¹⁵.

Sfântul Duh îmbrățișează creația cu dragostea dumnezeiască, canalizând potențialitățile ei spre scopurile Creatorului. El este „Dătătorul de viață”, Cel care acționează asupra creației în sensul spiritualizării ei. De aceea Îl cunoaștem cu denumirea de Duh, după această acțiune sfințitoare. Creația tinde continuu spre Creator, iar Sfântul Duh vine în întâmpinarea acestui sens existențial și oferă creației puterea de a realiza acest lucru. Sfântul Vasile cel Mare vede puterea creatoare a Sfântului Duh exprimată prin cuvântul ebraic *meraqhefeth* (מִרְקָחֶת), a încălzi/cloaci (oul, respectiv pământul acoperit de ape) – ceea ce reliefează o acțiune care stimulează potențialitățile materiei pentru a genera ceva superior, viața. Apele sunt pregătite pentru a fi capabile să genereze și pentru a întreține viața. Sfântul vorbește mereu despre acțiunea creatoare a lui Dumnezeu, deci generarea vieții nu poate fi văzută cu accent asupra proprietăților materiei, ci tocmai asupra puterii lui Dumnezeu, Care doar El creează, doar El este capabil să armonizeze tipurile ontologice anterioare cu cele nou create¹⁶.

Prima distincție prin care Dumnezeu structurează creația apare chiar de la început: polarizarea spirit-materie, precizată chiar în primul verset al Scripturii - «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (Fc 1,1)¹⁷. Cerul sau lumea spirituală este populată de îngeri, cele nouă cete descrise de Sfântul Dionisie, prezente toate, cu numele, și în Biblie¹⁸. Doar spiritualitatea lui Dumnezeu este absolută, întrucât este necreată, îngerii fiind creați, cu spiritualitate relativă, incapabilă de atotcunoa-

¹⁴ Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II:5-6, IV:1-4, IX:6, pp. 141, 145-147, 169 (P.G. 3, col. 644 A sq., 693 B-C). Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, 7c, pp. 75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86.

¹⁵ Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, IV:2, p. 146. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7d, p. 81, 7h, p. 89. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, trad. Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, Editura Herald, București, 1999, II:17, p. 95 – P.G. 36, col. 48C.

¹⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VI, p. 92. Cf. Jean Kowalewski, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, 1996, p. 31 sq.

¹⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:V, p. 75. Sintagma „cerul și pământul” (*eth – haššamaim w'eth – haaref*) din *Facerea* 1,1 se referă nu doar la opoziția spațiu cosmic – pământ, ci mai ales la opoziția lumea spirituală – lumea materială, după cum s-a preluat și în Simbolul Credinței întărirea: „al celor văzute și nevăzute” (cf. *Octoiul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 56.).

¹⁸ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, VII-IX, în id., *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, pp. 23-29. Cf. și Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, IV:V, p. 40. Cf. *Is* 6, 2-3 (serafimi); *Iz* 10 (Vedenia focului și a heruvimilor); *Col* 1, 16; *Ps* 102, 21; *I Tes* 4, 16 (arhanghel); *Ps* 148, 2 (îngerii). Cf. Benedict Ghiuș, „Despre îngeri” *MO* IX (1957), nr. 3-4, p. 172-181; idem, „Îngerii la Sfinții Părinți” *MO* IX (1957), nr. 7-8 p. 487-496.

ștere sau putere absolută¹⁹. Cu toate acestea puterea lor este mare, pe lângă slujirea pe care o aduc neîncetat lui Dumnezeu, ei mijlocind și pentru mântuirea oamenilor după căderea protopărinților Adam și Eva.

Revelația accentuează câteva elemente care vin în contradicție cu modalitatea modernă, dezcreștinată, de a concepe cosmologia. Aceste elemente desprinse din Sfânta Scriptură și asumate de Sfinții Părinți într-o logică a credinței în puterea și manifestarea lui Dumnezeu sunt:

- rapiditatea creării existențelor²⁰,
- rolul lui Dumnezeu în detrimentul celui al creației;
- sensul antropic în locul celui naturalist – uniformizator al filozofilor dominante contemporane;
- purtarea de grijă a lui Dumnezeu în locul întâmplării.

Potrivit mărturiei Revelației, începând cu primele două capitole ale *Cărții Facerii*, Dumnezeu a creat lumea în șase zile, iar în ziua a șaptea S-a odihnit și a binecuvântat lumea. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că era în puterea lui Dumnezeu să creeze totul nu doar într-o zi, ci într-o clipă, folosul creării treptate a lumii fiind antropic: „din pricina iubirii Sale de oameni și a bunătății Lui”. Unul dintre sensurile acestui folos este gnoseologic: să nu ne lăsăm „mânați de gânduri omenești”, să înțelegem că Dumnezeu este creatorul a toate și toate pregătesc crearea omului²¹. Ambele idei se află în contradicție cu stilul de gândire „pozitivist” dominant la ora actuală. Mai mult, contextul nu permite exploatarea evoluționistă a folosului general antropic. Pentru aspectul determinant al apariției neîntâmplătoare a creației, tot Sfântul Ioan Hrisostom comentează: „Ce poate fi mai ticălos și mai nesocotit decât a încerca să spui și să susții că toate cele ce există s-au făcut de la sine, și gândind așa să lipsești creația de purtarea de grijă a lui Dumnezeu”²².

¹⁹ Cf. Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, tr. Traian Diaconescu, Editura Inst. European, București, 2001, Q.16.R., pp. 37-38. *Ibidem*, Q.8.R., p. 25.

²⁰ Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, V:IV, p. 51: „Stăpânul a poruncit și îndată pământul s-a deșteptat spre a naște și a ajuns gata să odrăslească semințele” (*s.n.*). Aceste puncte, extrase din concepția Sfinților Părinți și explicate în referatul de față cât permite spațiul, sunt încălcate sau deformate de teologii creștini care îmbrățișează uniformismul științei și evoluționismul materialist. Aceste concepții presupun lipsa intervenției divine în creație. Nu există spațiu pentru detalierea evoluționismului dirijat, care cere abandonarea caracterului direct al acestei intervenții, extinzând, inexplicabil pentru teologia patristică, ideea de inaparență a lucrării divine de acum, din lumea căzută, și asupra începuturilor creației, sub pretextul că doar așa se poate înțelege kenoza divină. Cf. spre contraargument a doua venire cu slavă a Domnului și tot accentul patristic pe caracterul manifest al actului creației, iar nu ascuns în spatele evoluției. – cf. în această direcție Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, trad. Maria Ivănescu, Editura Aion, Oradea, 1997, pp. 13 sq.; Alexandros Kalomiroi, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 22-24 et *passim*; Pr. Dr. Doru Costache, „Logos și evoluție în cercetarea antropologică” *Biserica Ortodoxă*, Revista Sfintei Episcopii a Alexandriei și Teleormanului, nr. 2, 2001, pp. 95-96, 99, 104-105 (preia poziția lui Al. Kalomiroi). Pentru un punct de vedere conform cu cel patristic, v. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2001, *passim*.

²¹ *Ibid.*, III:III, p. 27.

²² *Ibid.*, III:IV, pp. 27-28.

În legătură cu durata acțiunii creatoare a lui Dumnezeu și odihna Sa este de remarcat antiteza parțială dintre două texte biblice: *Fc* 2, 2-3, unde se arată că Dumnezeu S-a odihnit în ziua a șaptea de lucrările Sale după ce în șase zile a creat totul și *In* 5, 17: «Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez». Locuri paralele există pentru ambele probleme, atât a zilei de odihnă, cât și a continuității lucrării dumnezeiești în lume. Aparenta antinomie se rezolvă dacă odihna lui Dumnezeu nu este înțeleasă în sens omenesc și nici lucrarea divină, care este atotputernică astfel încât nu îi scade din capacitate după crearea făpturilor. Sfântul Vasile cel Mare arată că puterea lui Dumnezeu nu se irosește, fiind incomparabil mai mare decât cere lucrarea în sine: „ceea ce a făcut este o mică parte din puterea creatoare a lui Dumnezeu. După cum olarul, cu aceeași meserie, face nenumărate vase, fără să-și irosească meseria și puterea, tot așa și Creatorul acestui univers nu are putere creatoare numai pe măsura creării unei singure lumi, ci puterea lui este nesfârșită; și-a exprimat numai voința și a adus la existență mărețiile celor ce se văd”²³. Odihna lui Dumnezeu înseamnă că El a încetat să mai creeze o făptură nouă, încheind creația cu omul ca împărat al creației.²⁴ De asemenea, în ziua a șaptea Dumnezeu nu doar că încheie lucrarea de aducere la existență a tipurilor creaturale, ci și binecuvântează lumea, după ce în repetate rânduri apreciasse bunătatea făpturilor create (*Fc* 1, vs.: 4, 8, 10, 12, 16, 21), culminând cu ziua a șasea, când, după ce îl creează pe om spune: «erau *bune foarte*» (*Fc*. 1, 31). Aprecierea calității creației nu este ca a cuiva care își dă seama de aceasta *post factum*, Dumnezeu fiind atotștiutor, ci Moise ne semnalează această apreciere pe potriva înțeleșurilor omenești ca noi să vedem că Dumnezeu nu este autorul răului²⁵ și că, din moment ce El dă cinstirea potrivită făpturilor Sale, și noi trebuie să știm să prețuim cum se cuvine folosul și frumusețea acestui dar al lui Dumnezeu pentru om²⁶, care este creația²⁷. Faptul că Dumnezeu binecuvântează lumea creată, după ce încheie crearea lumii văzute arată că El dă creației o orientare, un *telos* spiritual²⁸. Omul, ca făptură a lui Dumnezeu, primește binecuvântarea Lui, dar ca și chip rațional al Său și stăpân al lumii desemnat tot de către Stă-

²³ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:II, p. 73.

²⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, VI:V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat și domn peste toate cele create de El”. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, 1998, cap. II, pp. 20-21.

²⁵ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, *Scrieri* I, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, 1986, pp. 441 sq.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și tainele Bisericii” *O* XXVIII (1976), nr. 1, pp. 10 sq. Idem, „Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă peste acest dar”, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1996, pp. 234-237.

²⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III:III, p. 26. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, „Integritatea creației pe baza referatului biblic” *MA* XXXI (1986), nr. 4, p. 15: „Frumusețile lumii, legile ei estetice și etice, toate elementele componente ale cosmosului sunt esențiale numai în legătură cu necesitatea de a deservi omul pe calea devenirii sale”.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1996, pp. 232-234.

pânul ceresc²⁹, este capabil și să binecuvânteze. Binecuvântarea nu e (doar) o rostire, o comunicare verbală, ci înseamnă încărcarea cu energie dumnezeiască a celor binecuvântate pentru ca ele să-și urmeze telos-ul, dar de asemenea binecuvântarea nu e un act magic: făpturile raționale pot alege conlucrarea cu energiile necreate care li se dăruiesc. Dumnezeu și lumea sunt legați prin această comunicare energetică a cărei sursă este Creatorul, dar la care participă și făpturile raționale, conform cu rațiunile proprii. Minunile lui Iisus Hristos sunt astfel de acțiuni creatoare asupra făpturilor prin cuvântul – și eventual alte gesturi, care toate sunt omenești – asociat cu harul dumnezeiesc³⁰. Minunile sunt săvârșite prin cuvânt, de către Cuvântul, cu aceeași putere, cu aceeași acțiune creatoare a harului, nu cuvântul ca discurs creează sau lucrează minuni, ci Cuvântul-Hristos, iar cuvântul-rostire indică doar pentru noi elemente cognoscibile ale acelei taine, mărturia unui fenomen care ne indică lucrul în sine de nepătruns³¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur observă un „algorithm” al zilelor creației, repetându-se mereu acești pași: poruncă, apariție, rost, nume³². *Porunca* („Și a zis Dumnezeu... să fie...”) nu reprezintă formularea unei propoziții, ci expresiile alese de Moise ne descriu nouă caracterul instantaneu al fiecărui pas al creației, întrucât *apariția* unui nou tip ontic („Și a fost...”) urmează imediat poruncii. *Rostul* („Ca să...”) desemnează o funcționalitate structurală: din momentul în care noul tip de element creat apare, lumea nu mai este la fel, ci câștigă un plus de organizare. *Apariția luminii*, spre exemplu, introduce o nouă structurare cosmică, prezența luminii alternând cu absența ei, întunericul³³. Se poate remarca pentru lumină și tărie că termenul prin care începe să li se desemneze rostul este „a despărți” (lumina – «și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric», *Fc* 1, 4; tăria – «Ca să despartă apa de apă», *Fc* 1, 6). Delimitând, Dumnezeu structurează cosmosul în plină apariție. În ziua a treia este vorba tot de o despărțire, a uscatului de ape, desemnată prin „adunarea apelor celor de sub cer” (*Fc* 1, 9). În ziua a patra apare opoziția între pământ și celelalte astre, luminătorii, care delimitează de data aceasta ziua de noapte pentru folosul efectiv al viitorilor locuitori ai pământului. În zilele a cincea și a șasea Dumnezeu creează viețuitoarele în medii diferite de viață: acvatice și zburătoare (ziua a cincea), terestre (ziua a șasea). Omul, creat în ziua a șasea, ca și animalele terestre, deși împărtășește cu acestea mediul de viață, se deosebește de ele prin rațiune. *Numele* („Și a numit tăria cer... ”)

²⁹ Tocmai această calitate a omului, de stăpân, este văzută de Sfântul Ioan Gură de Aur ca reprezentând în mod esențial chipul lui Dumnezeu din om, în *op. cit.*, VIII:III, p. 85.

³⁰ Cf. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistole*, VII:2, p. 260: „Unele lucruri mai presus de fire ca acestea s-au petrecut în același timp, fiind posibile de făcut de Hristos, atotcauzatorul care face cele mari și minunate care nu au număr”. *Ibidem*, VIII:1, p. 261.

³¹ Cf. Stylianos Papadopoulos, „Teologie și limbaj. Teologie empirică – limbaj convențional”, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, *RT IX* (81), nr. 1, ian-mart., 1999, pp. 32.

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, IV:III, p. 37.

³³ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri I*, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, II:VI, p. 91: „întunericul nu are existență în sine însuși, ci este aer lipsit de lumină” – de remarcat precizia extraordinară a definiției pentru veacul al IV-lea creștin!

făpturilor este dat din punct de vedere antropic, în funcție de ce proprietate a lor le face mai întâi să fie remarcate de om. Dumnezeu cunoaște făpturile în esență, dincolo de eticheta unei proprietăți mai evidente, care este numele, de aceea numirea făpturilor este pentru om, Dumnezeu desemnând astfel cea mai însemnată calitate a făpturilor pentru noi.

Sfinții Părinți observă adesea că Dumnezeu nu creează așa cum s-ar aștepta un om, de multe ori nici în privința ordinii, nici a felului în care alcătuiește viețuitoarele. El creează soarele după vegetație, trupul omului îl alcătuiește din țărână. Dar toate aceasta nu îi scandalizează decât pe cei care nu au o credință desăvârșită în puterea creatoare dumnezeiască³⁴, deoarece atunci „când Dumnezeu poruncește, toate se pleacă, toate se supun voinței Lui”³⁵.

1.2. Omul

În ordinea creației, omul este plăsmuit ultimul de către Dumnezeu, în ziua a șasea, din țărâna pământului (*Fc* 1, 26-2,7), Creatorul suflând «în fața lui suflare de viață» (*Fc* 2, 7). Toate aceste elemente care ni le dă Scriptura spre cunoaștere despre facerea omului au importanța lor specifică. Sfinții Părinți comentează adesea în legătură cu momentul creării omului, că poziția sa ultimă în ordinea creației nu provine din vreo inferioritate a sa, ci dimpotrivă, Dumnezeu creează mai întâi palatul (lumea), iar apoi îl aduce la ființă pe împărat (omul)³⁶. Omul este creat ultimul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, întrucât omul este o ființă specială care poartă pecetea divinității, rațiunea, și care este capabilă să se asemene Creatorului prin bunătate (*Fc* 1, 26).

Rațiunea este nemijlocit legată de libertate³⁷ sau stăpânire, pe care le determină. Sfânta Scriptură sau Sfântul Ioan Gură de Aur vorbesc despre stăpânirea omului asupra naturii – aceasta reprezintă chipul lui Dumnezeu din om. S-ar spune că aceste două surse omit problema libertății, însă nu este așa, ci libertatea la rândul ei nu înseamnă altceva decât stăpânire rațională asupra naturii, atât a creației în general, cât și cea proprie. Dacă Dumnezeu ar fi înzestrat o făptură a Sa cu rațiune, dar nu i-ar fi dat în același timp și libertatea, darul rațiunii ar fi fost inutil, pentru că făptura nu s-ar fi putut folosi de el, alegând între bine și rău, dar și între variantele binelui sau ale răului. Nu totul ține de alegerea cuiva, dar ceea ce depinde de noi ne responsabilizează. Or, binele și răul țin întotdeauna de alegerea unei persoane conștiente. Sunt nenumărate exemple de martiri sau mărturisitori care au ales binele în pofida prețului care l-au plătit pentru aceasta, de multe ori chiar viața. Sfânta Fecioară Ma-

³⁴ Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, II:III-IV, pp. 18-19.

³⁵ *Ibid.*, II:III, p. 18.

³⁶ *Ibid.*, VI:V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat și domn peste toate cele create de El”. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, 1998, cap. II, pp. 20-21.

³⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 2003, II:VII, p. 58: „Dar negreșit rațiunea ni s-a dat în scopul deliberării, pentru aceea tot ce este rațional este și liber”. Sfântul Ambrozie (episcopul Milanului), *Scrisori*, II, P.S.B. 53, *Scrisori*, trad. Prof. David Popescu, EIBMBOR, 1994, Scr. XXXVII: 9, 22, pp. 173, 176.

ria a trăit în aceleași condiții cu orice om umil din lumea aceasta, dar este „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii” – și iată astfel un model fericit în care chipul lui Dumnezeu în om, rațiunea liberă, s-a împlinit într-o asemănare extraordinară cu Dumnezeu, prin bunătatea vieții.

Omul în mijlocul creației este spirit împletit cu materie, o conlucrare între suflet și trup prin care el are o datorie nu doar față de el însuși, ci și față de lumea materială, care nu îi este exterioară, cum le este îngerilor, ci împletită cu omul. Stăpânirea omului asupra naturii materiale ține de preoția omului în creație: „Omul sfințește locul”, cum spune proverbul popular. Aceasta este funcția omului în natură și unul dintre motivele pentru care Dumnezeu l-a înzestrat cu trup.

1.3. Puterea lui Dumnezeu și neputința materiei

Întreaga Revelație nu încetează să afirme puterea lui Dumnezeu care se manifestă nestăvilit în cursul acțiunii Sale creatoare. De aceea nu trebuie confundată smerenia lui Dumnezeu cu o abdicare de la prerogativele Sale. Ne putem aminti că Iisus Hristos, în timpul procesului dinaintea lui Caiafa, atunci când I se dă o palmă înainte de a fi condamnat se apără cu demnitate: «Iisus i-a răspuns: Dacă am vorbit rău, dovedește ce este rău, iar dacă am vorbit bine, de ce Mă bați?» (In 18, 23). Iar acest eveniment are loc într-un moment de apogeu al revelării kenozeei divine. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu ar acționa kenotic dintotdeauna, ci trebuie înțeles că smerenia sau kenoza dumnezeiască nu înseamnă o lipsă de manifestare a puterii dumnezeiești, ci smerenia lui Dumnezeu are un scop precis: acela de a lăsa făpturii raționale libertatea de alegere, pentru ca dragostea cu care vine omul la Dumnezeu să fie deplină, nu constrânsă.

Pe lângă incapacitatea ontologică a făpturilor de a cunoaște esența lui Dumnezeu se adaugă în lumea căzută o depărtare suplimentară de Dumnezeu, care ține de condiția căzută a firii actuale a oamenilor. Aceste impedimente cognitive nu provin așadar dintr-o dorință a lui Dumnezeu de a se ascunde de lume. Dumnezeu nu se ascunde de lume, ci dimpotrivă, El se revelează lumii, dar în măsura în care lumea îl poate recepta. De aceea în decursul zilelor creației Dumnezeu nu își ascundea acțiunile prin intermediul vreunei evoluții materiale pe care să o stimuleze periodic. Lucrarea lui Dumnezeu este pentru noi întotdeauna subtilă, pentru că nu o putem cuprinde pe deplin, dar ea este cu toate acestea directă și tot astfel trebuie să ne așteptăm că a fost și atunci când Dumnezeu a creat lumea, mai ales că Sfinții Părinți luptă foarte adesea pentru a înlătura ideea că Dumnezeu ar avea nevoie de colaborarea materiei sau a oricui altcuiva în afară de El atunci când creează. Toți Sfinții Părinți care interpretează zilele Facerii vorbesc de o acțiune *directă* a lui Dumnezeu, urmată de o conformare *imediată* a făpturii la porunca divină. De altfel hazardul și lucrarea lui Dumnezeu nici nu pot conviețui în același sistem, atât logic, cât și fenomenal. „Uniformism” și „evoluționism” – acești termeni nu pot deveni compatibili cu Revelația așa cum îi înțelege știința materialistă, deoarece primul presupune absența intervenției lui Dumnezeu în lume (pentru atei, permanent; pentru dești, după Big-

Bang), iar cel de-al doilea presupune hazardul. Iar Revelația vorbește de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, de pronie. Din aceste motive autorii care doresc cu tot dinadinsul să constrângă Revelația să dea răspunsuri în conformitate cu cele două teorii amintite, aflate astăzi în serioase probleme epistemologice³⁸ trebuie să ia în considerare faptul că nu este just să transfere, în spiritul naturalismului, atributele lui Dumnezeu asupra materiei, inclusiv puterea creatoare. Revelația Îl mărturisește pe Dumnezeu cel viu, a cărui conlucrare (sinergie) cu făptura *nu* așează făptura pe poziții egale, întrucât aceasta nu dispune de putere creatoare, ci creația își împrumută puterea de la Dumnezeu tot pentru a se conforma vocii Sale, atât din punctul de vedere al alcătuirii ei de la creație, cât și al spiritualizării ei eshatologice.

Puterea creatoare nu are cum să provină, așadar, decât de la Dumnezeu, iar nu de la făptură, cu atât mai puțin de la materia nevie. Știința poate crea teorii care corespund unor *posibilități*, dar ea nu dispune de mărturia Celui ce din veci, din existența Sa nesupusă spațiului și timpului, a cunoscut lumea pe care a creat-o. Or, Revelația Creatorului vorbește, începând cu Cartea Facerii, continuând cu toată Sfânta Scriptură și cu Sfinții Părinți de puterea nemăsurată a lui Dumnezeu care s-a revărsat la crearea lumii asupra făpturii pe care tocmai o alcătuiă în conformitate cu voia Sa. Iar acestei puteri incomparabile lumea nu avea ce să îi adauge, decât eventual supunerea ei, întâi cu totul pasivă, cât privește materia, iar apoi activă în cazul făpturilor raționale. Sfinții Părinți resping ideea unui alt gen de colaborări chiar cu îngerii, refuzând să admită că aceștia ar putea avea o contribuție la actul creației înseși³⁹. Cu atât mai mult materia nu avea cum să aducă o contribuție proprie la actul creației stabilind ea cursul evenimentelor în funcție de vreo particularitate structurală sau întârziind procesul creației. Dumnezeu „a creat însăși natura existențelor [s.n.]”⁴⁰, astfel încât proprietățile fapturilor se conformează voinței Sale și nu El acestora. Nu este greșit să spunem că Dumnezeu își adaptează lucrarea particularităților creației doar dacă înțelegem prin aceasta că El le orientează permanent după scopurile Sale superioare în funcție de statutul lor ontologic.

Știința nu poate dispune de probe directe ale unei evoluții progresive, de la sine, lente, a cosmosului, ci ea propune doar scenarii din care este eliminată lucrarea lui Dumnezeu. Vârsta de 10^{10} ani a universului este întemeiată pe ipoteza uniformității⁴¹. Dacă se ia în considerare în loc acțiunea creatoare a lui Dumnezeu timpul nu mai este o problemă, remarca Pr. Seraphim Rose că timpul zilelor creației ar fi incomparabil pentru noi cu cel de acum fiind deosebit de plauzibilă⁴². Paleontologia

³⁸ Cf. J.F. Coppedge, *Evolution: Possible or Impossible?*, [1973], Zondervan, Grand Rapids MI, 1980, Seventh Printing, pp. 71-76.

³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, VIII:II, p. 83.

⁴⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:III, p. 87.

⁴¹ Cf. Martin Rees, *Doar șase numere*, trad. Irinel Caprini, Editura Humanitas, București, 2000, p. 159; V. L. Ghinzburg, *Astrofizica contemporană*, trad. Dan Răutu și Elena Toma, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 80.

⁴² Cf. Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2001, p. 319: „Spre a putea să

nu a reușit să furnizeze atât probe ale verigilor lipsă ale evoluției, cât să probeze imensele spații existente între specii⁴³.

II. Eshatologie

II.1. Cădere, moarte, nemurire⁴⁴

Evenimentul relatat de capitolul 3 al Cărții Facerii este la fel de bine cunoscut ca și capitolele anterioare, atât credincioșilor cât și celor care le neagă veridicitatea. Dumnezeu îi poruncește lui Adam să nu mănânce din pomul cunoștinței binelui și răului (Fc 2, 17), poruncă extinsă, după cum se subînțelege, la toți oamenii. Această primă poruncă este o înfrânare, deci, așa cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, un post⁴⁵. Eva, ispitită de șarpe îl îndeamnă și pe Adam și ei amândoi păcătuiesc (Fc 3, 6). Ce este păcatul? El este întotdeauna o neascultare de Dumnezeu. Întrucât fapăturile sunt legate ontologic de Creator, neascultarea aduce după sine degradarea ființei. Or, pentru om, suprema degradare a ființei este moartea, despărțirea sufletului de trup. Dumnezeu a îngăduit moartea ca pedeapsă pentru păcat, nu spre răul (Fc 2, 17), ci, așa cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, spre binele omului, pentru a curma modul de existență căzut introdus de păcat⁴⁶. Dumnezeu nu retrage darul existenței fapturilor Sale raționale, indiferent de alegerea lor spre bine sau spre rău, deoarece, așa cum arată Sfântul Ioan Damaschin însumând înțelepciunea antică și creștină asupra acestui punct, răul adevărat este, pentru cineva, doar păcatul propriu și chiar și acesta nu poate covârși binele făcut de Dumnezeu Care a creat totul⁴⁷.

accepti teoria evoluționistă despre origini, așa cum e prezentată de obicei în prezent, trebuie să accepti că cele Șase Zile ale Facerii nu sunt o lucrare suprafirească, adică o lucrare de tip diferit față de ceea ce se întâmplă în prezent. După tâlcuirea Bisericii, este o mare deosebire: au existat Șase Zile ale Facerii, în care Dumnezeu a făcut întreaga lume, lucru pe care nu îl mai face defel astăzi. Deci nu se poate deduce cum anume au fost. Probabil că poți face deducții cel mult până la un punct, dar nu poți deduce cum a fost cu adevărat începutul. Deci cred că în această privință savanții ar trebui să fie mult mai puțin dogmatici în felul în care privesc și discută despre începutul însuși”.

⁴³ K.S. Thomson, *The Meanings of Evolution*, „American Scientist”, Vol. 70, September-October 1982, pp. 529-530. Cf. Duane T. Gish, *Evolution: The Fossils Still Say No!*, Institute for Creation Research, 1996, *passim*.

⁴⁴ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, EIBMBOR, București, 1997, pp. 145 sq. Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 31 sq. Idem, „Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp” *MO XXXIX* (1987), nr. 3, pp. 34-36. Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantunari, Editura Anastasia, București, 2004, pp. 23 sq.: cap. II, *Păcatul: eșec existențial*. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, „Un capitol din teologia biblică vechi-testamentară: moartea, nemurirea sufletului, judecata și viața viitoare” *MA IV* (76), 1994, nr. 3, pp. 3-10.

⁴⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, I:II, p. 8.

⁴⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Telul vieții creștine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Editura Anastasia, 1996, p. 18. Cf. însăși diferența dintre felul vieții de după moarte dintre drepți și păcătoși încă în Vechiul Testament, când cei drepți nu suferau chinurile păcătoșilor în șeol, și cu atât mai mult în Noul Testament, când Iisus Hristos a deschis raiul cu învierea Sa – cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, pp. 4-7.

⁴⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, IV:XIX, pp. 188-190. Cf. în același sens Sfântul Vasile cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, *Editura cit.*, pp. 441 sq.; idem, *Omiliile la*

Lipsa de înțelegere asupra căderii în păcat a protopărinților a dus la o serie de concepții greșite despre Dumnezeu și despre om. Întâi apare răstălmăcirea care dorește să îl învinuiască de rău pe Dumnezeu sau să Îl acuze de nedreptate în modul cum i-a pedepsit pe oameni. Răspunsul în acest caz se află mai sus⁴⁸. O altă răstălmăcire frecventă este că Dumnezeu i-ar împiedica pe oameni de la cunoaștere, pentru a nu I se asemena. Aceasta nu este alta decât interpretarea diavolului. Nu de puține ori gânditorii s-au văzut ispitiți să vadă aici un fel de prometeism al diavolului sau, în epoca pozitivistă de după iluminism, să se înțeleagă dincolo de acest „mit” opoziția dintre Biserică și știință și, deci, caracterul retrograd al Bisericii care ar îndemna la obediența oarbă față de divinitate în locul cunoașterii. În relatarea biblică știm bine că diavolul îi minte pe protopărinți că nu vor muri, iar păcatul lor este că se încred în cel ce Îl contrazice pe Creatorul lor, a cărui minciună de altfel nu s-a împlinit, căci suntem toți muritori. Întreaga filozofie „pozitivistă” neagă Revelația, Îl contrazice pe Dumnezeu în numele unei cunoașteri fără de El. Însă după cum insinuările malițioase ale pozitivismului cu privire la opoziția dintre Biserică și cunoaștere sunt fără temei, tot astfel Dumnezeu nu a dorit prin prima Sa poruncă a-i împiedica pe oameni să cunoască, ci să-i împiedice să cunoască, adică să experimenteze, răul⁴⁹.

Origen a fost influențat în teologia sa asupra creației și a eshatologiei de doctrinele gnostice ale emanaționismului, de unde a rămas în filozofia occidentală tentația unui asemenea tip de explicație a căderii și răscumpărării prin Iisus Hristos, ca îndepărtare și revenire mecanică la sursă, ceea ce diminuează rolul fundamental al libertății în teologia ortodoxă⁵⁰. Fer. Augustin, în încercarea de a combate părerile lui Pelagius, a exagerat rolul harului Dumnezeuiesc în relația dintre Dumnezeu și om. De aici s-a ajuns la faptul că aproape întreaga teologie apuseană, și catolică și protestantă⁵¹, a fost guvernată de un determinism al harului – echilibrul sinergiei dintre om și Dumnezeu din ortodoxie a fost alterat. Astfel s-a spus că omul a trăit în starea adamică datorită darului supraadăugat (donum superadditum): Dumnezeu l-ar fi creat astfel pe om încât un adaos îl face sfânt, iar atunci când Dumnezeu îndepărtează

Hexaemeron, Editura cit., 1986, II:IV, p. 90; Sfântul Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală, în Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*(FR), vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1992, & 150, p. 43. În gândirea apuseană, mai ales de la Leibniz încoace, teodiceea a ajuns ca o demonstrație a credinței, iar nu numai o argumentare a bunătății lui Dumnezeu pe temeiul credinței – cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, trad. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, introd. Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 89 sq. și *ibidem*, *Studiu introductiv*, p. 6.

⁴⁸ De la Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Simeon Noul Teolog.

⁴⁹ Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bogdogae, EIBMBOR, 1998, cap. XX, pp. 57-59.

⁵⁰ Deși Origen afirmă adesea formal valoarea libertății, contaminările emanaționist-gnostice ale teologiei sale îi diminuează rolul – Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, PSB 80, 1983, pp. 5-35; cf. Pr. Marin Braniște, „Eshatologia în concepția lui Origen” *STX* (1958), nr. 7-8, p. 448. Vezi și nota 106.

⁵¹ Luther afirmă *sola gratia*, iar Calvin duce la extrem ideea predestinației.

ză acest adaos, omul trăiește starea căzută de după primul păcat. În ortodoxie înțelegem că Dumnezeu l-a creat pe om ca firea sa naturală să fie cea unită cu Dumnezeu⁵², iar despărțirea de Dumnezeu înseamnă o scădere a naturii sale înseși: natura completă a omului este în starea de comuniune cu Dumnezeu, iar Iisus Hristos readuce posibilitatea unirii cu Dumnezeu tocmai pentru ca omul să-și poată redobândi desăvârșirea firii și să trăiască și mai fericit după înviere decât Adam în rai, dobândind statornicirea în bine. Sfinții Părinți zic adesea că nu se cuvenea să dobândească omul raiul neîncercat⁵³: încercările vieții⁵⁴ acesteia au tocmai menirea de a dovedi cine își dorește cu adevărat comuniunea cu Dumnezeu. Or, sfinții, trăind în aceeași lume ca și noi, nu s-au plâns de vreo nedreptate a lui Dumnezeu, ci au încercat să-și înfrângă propriile neajunsuri ale firii pentru a avansa în asemănarea cu Dumnezeu, pe care El nu doar că ne-o dorește (contrar minciunii „tatălui minciunii” /cf. *In* 8, 44 / *din Fc* 3, 3-5), dar ne-a și facilitat dobândirea ei cu prețul sângelui Dumnezeu-omului, Iisus Hristos.

Comparând ispita inițială, a diavolului asupra protopărinților, cu ispitele vieții, apare necesitatea stabilirii unui raport corect între păcatul strămoșesc și păcatele personale de după cădere. Păcatul strămoșesc determină un nou gen de viață, viața căzută de după primul păcat, cu suferințele și limitările ei, dar aceste consecințe, inclusiv moartea, nu au putere de constrângere asupra alegerilor morale⁵⁵. De aceea faptele bune au o justificare deplină în formarea ontologică a fiecăruia și în zidirea Bisericii ca trup al lui Hristos, iar nu sunt o sumă de merite acumulate juridic, uneori până la un „exces” al sfinților redistribuit în Biserica luptătoare – pe temeiul celor spuse de Mântuitorul că nu ne putem face decât cel mult datoria (*Lc* 17, 10), ca niște răscumpărați care nu putem înlocui actul Răscumpărătorului, rămânând pururea datori, însă nu indiferent ce fel de datori: care se străduie să se folosească de darul Stăpânului sau nu. De aceea și mântuirea realizată pentru noi de Hristos nu este un act magic prin care noi suntem izbăviți sola gratia și sola fide, deși protestantismul nu a făcut decât să tragă această concluzie ultimă din ceea ce preluase din catolicism.

Încercările mari care vin asupra Bisericii după Înălțarea la cer a Mântuitorului sunt punctate prin profeții ale Noului Testament pentru a-i preveni pe creștini și a-i

⁵² Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp.12-13.

⁵³ Sfântul Antonie cel Mare, &.7, în *Patericul*, Alba-Iulia, 1994, p. 8.

⁵⁴ Faptul că lumea căzută în care trăim este nedreaptă este prima obiecție care i se ridică lui Leibniz atunci când el afirmă că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile, dar el răspunde că răul adevărat este doar cel care afectează mântuirea, răul moral: păcatul este răul care îl afectează cu adevărat numai pe săvârșitor, necazurile putând aduce uneori chiar efecte contrare din punct de vedere spiritual, adică întoarcerea la Dumnezeu (Leibniz, *op. cit.*, *Studiu introductiv*, pp. 16-18 și cf. & 42, 413, 416). Pentru aceeași idee a adevăratului bine sau rău și a dreptății lui Dumnezeu care se împlinește chiar și prin intermediul necazurilor, cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, 1998, cap. 21, pp. 317-318.

⁵⁵ Acest aspect l-a făcut și pe Søren Kirkegaard să reproșeze erorile moștenite din teologia apuseană – cf. Søren Kirkegaard, *Conceptul de anxietate*, trad. Adrian Arsinevici, introd. Villy Sørensen, Editura Amacord, Timișoara, 1998, I:2, II:1, pp. 64-69, 94-95 ș.a.

învăța cum să nu se lepede de adevărata credință în mijlocul rătăcirilor, înțelegând că necredința, oricât și-ar aroga meritele adevăratei cunoașteri, a adevăratei înțelepciuni, este dovedită în fraudă ei de înălțimea învățăturii creștine. Continuând și îmbogățind opera Vechiului Testament, Mântuitorul, Sfântul Apostoli Ioan și Pavel ne oferă semne călăuzitoare despre sfârșitul lumii sau semne eshatologice.

II.2. Semnele eshatologice

În Sfânta Scriptură apar numeroase semne eshatologice. În Vechiul Testament acestea se întâlnesc îndeosebi la Profeți și în Psalmi, iar în Noul Testament este celebru cap. 24 de la *Matei*, urmat de texte din Apocalipsa ori din epistolele pauline⁵⁶. În *Mt* 24, Mântuitorul ne oferă o serie de astfel de semne la cererea expresă a ucenicilor Săi. Iată o structurare a semnelor eshatologice pe baza celei pe care o realizează însuși Mântuitorul Iisus Hristos, cu unele referiri vetero- și neo-testamentare adiacente:

1. Falși hristoși (*Mt* 24, 4-5, 23-28); Prooroci mincinoși (*Mt* 24, 11, 23-28; *1 Ioan* 4); Hristoși mincinoși și prooroci mincinoși (*Mt* 24, 23-28; cf. *2 In* 1, 7);

2. Războaie, foamente, ciumă, cutremur (*Mt* 24, 6-8);

3. Martiri (*Mt* 24, 9);

4. «Atunci mulți se vor *sminti* și se vor *vinde* unii pe alții; și se vor *uri* unii pe alții» (*Mt* 24, 10);

«Iar din pricina înmulțirii fărădelegii, *iubirea multora se va răci*. Dar cel ce va răbda până sfârșit, acela se va mântui» (*Mt* 24, 12-13);

5. Propovăduirea Evangheliei în toată lumea (*Mt* 24, 14); «Pentru că nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți taina aceasta, ca să nu vă socotiți pe voi înșivă înțelepți; că împietrirea s-a făcut lui Israel în parte, până ce va intra tot numărul neamurilor» (*Rm* 11, 25);

6. Urâciunea pustiirii în locul cel sfânt: dărâmarea templului din Ierusalim (*Mt* 24, 15-22). Unii au interpretat acest pasaj ca referitor la Antihrist, deși contextul nu permite⁵⁷ o coroborare deplină cu: *Dn* 9, 24-27; 12; *2 Tes.* 2; *1 Ioan* 2, 18 sq., 4,3; *2 Ioan* 1, 7; *Ap* 13);

7. Dezorganizare cosmică («Iar îndată după strămtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui.» – *Mt* 24, 29);

8. «Atunci se va arăta *pe cer semnul Fiului Omului* și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe *Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă*» (*Mt* 24, 30);

⁵⁶ Cf. Pr. Prof. Mircea Chialda, „Raportul dintre Vechiul și Noul Testament (Unitatea Sfintei Scripturi)” *BOR* XCIX (1981), nr. 5 - 6, p. 541 - 562.

⁵⁷ Cf. Pr. Prof. Ioan Constantinescu, „Cuvântarea eshatologică a Domnului nostru Iisus Hristos. Scurt comentariu” *GB* XXXVIII (1979), nr. 1 -2, p. 58-59 sq.

9. «Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece» (Mt 24, 35); «Și am văzut cer nou și pământ nou» (Ap 21, 1). Cf. în acest sens Ap 4 (Priveliștea cerească) și Is 66: (Lepădarea jertfelor. Judecata și Împărăția Domnului).

Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că punctul 7 se referă la războaiele iudaice datorate nelegiuirii comise de poporul ales împotriva lui Mesia, urmate de dărâmarea templului și amplasarea pe locul său a statuii împăratului Vespasian ca „urâciune a pustiirii în locul cel sfânt”⁵⁸. Acest eveniment le polarizează pe toate cele anterioare, chiar și propovăduirea Evangheliei până la marginile lumii, fiind de remarcat eroismul apostolilor, care reușesc să răspândească învățătura lui Hristos, în condiții potrivnice, până la limitele „lumii vechi”, cunoscute civilizațiilor antice mediteraneene: din Spania (Sfântul Apostol Pavel⁵⁹) până în India (Sfântul Apostol Toma), din Scitia și Dacia (Sfântul Apostol Andrei) până în Etiopia (Sfântul Apostol Matei)⁶⁰. Răspândirea rapidă a învățăturii lui Hristos este «spre mărturie la toate neamurile» (Mt 24, 14), întrucât „Evanghelia a fost propovăduită pretutindeni, dar n-a fost crezută pretutindeni”⁶¹.

A doua parte a profețiilor din Mt 24 se referă la venirea lui antihrist, însoțită de o dezorganizare cosmică nemaîntâlnită, o continuare mult mai spornică a activității profeților mincinoși și falși hristoși⁶². Semnul Fiului Omului este indubitabil Sfânta Cruce, care se va vedea în vremurile din urmă mai strălucitoare decât soarele⁶³. Odată cu momentul celei de-a doua veniri a lui Hristos, care va fi evidentă lumii, nu în ascuns, și a Judecății de Apoi (cap. 9) are loc transformarea finală a lumii (cap. 10), despre care dă mărturie însuși Hristos.

Cartea *Apocalipsei* este în întregime una a profețiilor eshatologice, înfățișând semne ale viitorului apropiat (cf. cap. 1-3, scrisorile Sfântului Apostol Ioan către cele șapte Biserici) sau îndepărtat al Bisericii, aspecte ale dramei ei viitoare (cf. cap. 6-11, cele șapte trâmbițe; cap. 12, unde Femeia prigonită are două interpretări, ambele valabile: Maica Domnului, respectiv Biserica⁶⁴), precum și vedenii ale slavei Dum-

⁵⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, „Scrieri, partea a treia”, P.S.B. 23, trad. Pr. D. Fe-cioru, EIBMBOR, București, 1986, LXXV:I-V, LXXVI:I-V, pp. 848-870. Sfântul Ioan include ciuma, cutremurele etc. în categoria „războaielor”, de data aceasta venite de la Dumnezeu pentru nelegiurii. Cf. pentru semnele sfârșitului și Pr. V. Sorescu, *Sfârșitul lumii în perspectiva profețiilor biblice*, Editura Saeculum I.O. și Vestala, București, 1996, pp. 79 sq. Profețiilor biblice eshatologice li se adaugă cele patristice, alături de explicații, care întregesc înțelegerea textului scripturistic – o colecție în acest sens este realizată de Zosima Pascal, în *Sfârșitul omului*, Editura Credința strămoșească, 1998.

⁵⁹ *Ibid.*, LXXV:II, p. 852 (cf. Rm 15, 24,28).

⁶⁰ Cf. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bise-ricescă universală*, vol. 1, Editura a II-a revăzută și completată, EIBMBOR, București, 1975, p. 46.

⁶¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, LXXV:II, p. 852.

⁶² *Ibid.*, LXXVI:III, pp. 865 sq.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. Andrei, arhiepiscop al Cezareei, *Tâlcuire la Apocalipsa lui Ioan*, P.G. 106, col. 329; Arethas, episcop al Cezareei, *Culegeri de tâlcuiri la Apocalipsa lui Ioan*, P.G. 106, col. 668. Cf. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 223.

nezeiești actuale (cap. 4, Priveliștea cerească) sau viitoare, a Împărăției cerurilor (cap. 21-22⁶⁵). În Apocalipsa sunt preluate teme deja prezente în alte texte profetice, într-un context mult mai vast, cum ar fi venirea lui antihrist, descris ca a doua fiară, care slujește celei dintâi (diavolul) și se folosește de un prooroc mincinos pentru a subjugă lumea⁶⁶ împotriva voinței lui Dumnezeu (cap. 13, texte anterioare: *Dn* 12, cf. *Mt* 2423 sq. *apud* Sfântul Ioan Hrisostom – vd. supra, 2 *Tes.* 2)⁶⁷ Cărțile sau textele profetice din Vechiul Testament au impact asupra scrierilor eshatologice neo-testamentare deoarece unele dintre temele lor răzbat înspre aceleași finaluri eshatologice mai clar dezvoltate, prin Hristos, în Noul Testament. Astfel sunt, între altele⁶⁸, cărțile *Isaia*⁶⁹ sau *Daniel* – care pe lângă bogăția vedeniilor cerești⁷⁰, prezente de altfel la toți profeții mari⁷¹, impresionează și prin ultimul capitol (cap. 12), dedicat venirii lui antihrist și învierii morților⁷². Sfântul Ap. Pavel aduce și el o importantă contribuție eshatologiei, precizând că toți vor trece prin moarte spre înviere, inclusiv cei pe care parusia îi va surprinde în viață, iar a doua venire a lui Hristos nu va fi atât de curând cum se așteptau mulți dintre primii creștini (1 *Tes.* 4-5; 2 *Tes.* 2)⁷³.

Cu toate că profețiile în general sunt expuse cu amănunte, evidența celor vestite survine doar în momentul împlinirii lor. Tot astfel a fost cazul profețiilor care vesteau războaie⁷⁴, exilul babilonic⁷⁵, dărâmarea Ierusalimului și templului⁷⁶, veni-

⁶⁵ Texte anterioare semnificative, în afară de Evangheliile, care sunt pline de prevestirea Împărăției cerurilor în cuvântările lui Iisus, sunt *Is* 43, 54, 66, *Dn* 12, 1 *Tes* 4-5, 2 *Tes.* 2.

⁶⁶ Activitate zadarnică în privința celor care rămân atașați credinței în Hristos – cf. H. M. Féret, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Editura Corêa, Paris, 1943, p. 280. Cf. *Apoc.* 14, cu comentariile la acest loc ale lui Arethas, *op. cit.*, col. 684 și Andrei al Cezareei, *op. cit.*, col. 344; respectiv *Apoc.* 15,1-4 – cf. Arethas, *op. cit.*, col. 700 C. Iar cântarea Mielului ar fi alta [decât cea a lui Moise, n.n.], însă nu prin expresivitatea celui ce revelează, și vor cânta cei care au fost făcuți, din fericire, să împărătească de către Hristos și cu Hristos, cântarea cea neîncetată în har, vestind slava Mielului... –tr.n.). Pr. asist. Dr. Nicolae V. Dură, „Hiliasm, doctrină ereziarhă” *O XXXVI* (1984), nr. 1, p. 73: antihristul este identificat cu un ereziarh.

⁶⁷ Cf. Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere și note la Apocalipsa, în Noul Testament* (comentat), EIBMBOR, București, 1993, pp. 439-440 sq.; *ibid.*, passim; Cf. Pr. Prof. Ioan Constantinescu, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru institutele teologice, EIBMBOR, București, 1981, p. 302; Pr. Dr. Ioan Mircea, *Apocalipsa*, Editura Harisma, București, 1995, *passim*; Arhiepiscop Averchie Tăușev, *Apocalipsa sfântului Ioan: un comentariu ortodox*, Editura Sophia, 2005, *passim*.

⁶⁸ *Ier* 31, *Iz* 36-39, *Mi* 4, *Ioil* 2, 23 – 3, 5, *Mal* 3.

⁶⁹ Cap. 6-7, 9, 11, 42-43, 49-50, 54-57, 59-66. Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, „Împărăția mesianică a păcii (Isaia. II. 2-4)” *GB XXIX* (1970), nr. 9-10, pp. 910-919.

⁷⁰ Cap. 7 (cele patru fiare), 10.

⁷¹ Cf. *Iz* 10 și 43.

⁷² Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, „Profeții și rolul lor în istoria mantuirii” *MA XXVII* (1983), nr. 3-4, pp.135-149. Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gheorghe Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, Editura a III-a, îngrij. de Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 198-199, 203, 220-221.

⁷³ Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, „Eshatologia paulină” *RT III* (75) 1993, nr. 4, pp. 56-64.

⁷⁴ Cf. *Is* 14-24, 28-30, 34, 46-47; *Ier* 6, *Iz* 38-39 (Gog și Magog, războiul sfârșitului lumii, reluat în *Ap* 20); *Ioil* 1; *Avd*; *Naum* 2 (dărâmarea Ninivei).

rea lui Mesia⁷⁷ și tot astfel se întâmplă cu semnele eshatologice, respectiv cu venirea propriu-zisă a lui Hristos a doua oară, care se suprapune cu Judecata de Apoi și cu transformarea lumii într-una spiritualizată, condusă în întregime de legea naturală a spiritului, aflat în conlucrare (*sinergie*) cu harul Sfântului Duh: dorul după Dumnezeu și comuniunea desăvârșită și fericită cu El. Ascunderea momentului sfârșitului lumii se înscrie în discreția cu care lucrează Dumnezeu în lumea căzută, pentru ca omul să se întoarcă liber la Dumnezeu, iar nu datorită slăbiciunii, a fricii, a constrângerii⁷⁸.

II.3. Judecata lui Dumnezeu

Omul se întâlnește cu judecata lui Dumnezeu tot timpul în viața lui, iar aceasta nu pentru că Dumnezeu ar interveni continuu perturbându-i libertatea de alegere. Dimpotrivă, prezența sau acțiunea lui Dumnezeu în lumea căzută este discretă, tocmai pentru a stimula dragostea liberă a omului. Pentru a evidenția meritele celui pe care îl iubește, împotriva pârâșilor săi, diavolii, Dumnezeu își ascunde ajutorul harului Său, deși acesta este decisiv, reprezentând puterea care vine în întâmpinarea voinței omului. Meritul și responsabilitatea omului există, pentru că dacă harul este mâna întinsă a lui Dumnezeu spre noi, oamenii sunt responsabili fiecare în parte dacă acceptă acest ajutor a lui Dumnezeu și dacă vor colabora pe mai departe cu el, lăsând mândria de o parte prin căință. Spre deosebire de scolastica apuseană, unde grația este subîmpărțită în tipuri (eficientă, suficientă ș.a.) și apare problema momentului acordării ei, în teologia ortodoxă harul este unul singur, universal, continuu, este energia necreată a lui Dumnezeu, lucrările sale, puterea cu care El a creat și susține (proniază) lumea. Leibniz este și el atât de influențat de scolastica catolică încât apare la el problema insolubilă a momentului acordării grației: dacă aceasta se întâmplă înainte de săvârșirea faptelor bune, ar însemna ca ele să fie produse de intervenția lui Dumnezeu, cu un rol al omului absolut minor în agregatul determinismelor cosmice care compun armonia prestabilită; iar dacă acordarea harului survine după momentul săvârșirii faptei bune, atunci acordarea harului ar fi superfluă⁷⁹. Asemenea probleme, care nu mai sunt paradoxuri dogmatice, ci contradicții, sunt întreținute de înțelegerea apuseană a grației ca și creată: Dumnezeu ar acționa în lume, spre binele oamenilor tot cu mijloace create, deci similare lumii. Or, puterea

⁷⁵ Cf. *Isaia* 14 sq., *Ieremia* 13, 21, 25.

⁷⁶ De către babilonieni: *Ieremia* 19. De către romani, proorocia Mântuitorului: *Matei* 24, 1 sq.

⁷⁷ Cf. *Facerea* 3, 14 (protoevanghelia); *Ps* 21, 18-25 (Patimile, împărțirea veșmintelor Sale); *Ps* 68, 25 (1-au oferit fiere și oțet); *Is* 7, 14 (nașterea din Fecioară); *Is* 53 (Patimile și Învierea – vs. 10: «își va lungi viața», după ce a murit pentru păcatele noastre); *Ir* 31, 31 sq. (Noul Legământ); *Iz* 34 (Păstorul cel Bun); *Mi* 5, 1 (Betleem, locul nașterii) ș.a.

⁷⁸ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 253 sq.

⁷⁹ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, *Introducere*, p. 16. Cf. Pr. Magistrand Constantin Galeriu, „Pronie, har și libertate după Teofan, fostul episcop de Vladimir” *O XI* (1959), nr. 3, pp. 398-413. Cf. Pr. Prof. Ioan Petreună, „Eshatologia ortodoxă în comparație cu cea romano-catolică” *ST II* (1950), nr. 7 - 8, pp. 333 sq.

cu care a creat Dumnezeu lumea nu poate fi suspectată a fi creată oricât de spiritualizată ar fi ea gândită fără a duce o astfel de problemă la infinit: atunci pe această putere spirituală creată a Sa cum a creat-o Dumnezeu? Respingerea palamismului, care și astăzi este văzut de mulți gânditori extrem de superficial⁸⁰, la nivelul detaliilor tehnice ale isihasmului, reprezintă un grav moment de cădere al scolasticii apusene față de teologia ortodoxă. Harul lui Dumnezeu este unul și universal, dar cu toate acestea omul accede la el doar prin Hristos, acesta însemnând doar prin intermediul instituțiilor pe care El le-a lăsat, anume Biserica, drept maică sau mediu al mântuirii, respectiv Sfintele Taine care au fiecare obiective precise: Botezul – intrarea în Biserică, Spovedania – curățirea permanentă a sufletului (cf. *1 Co* 11, 28) în vederea primirii Împărtășaniei, care consolidează comuniunea noastră cu Sfânta Treime; Mirungerea – „pecetea” care deschide capacitățile noastre, începând cu mintea, spre primirea „darurilor Duhului Sfânt”, spre ajutor în înțelegerea și practicarea corectă a credinței creștine; Preoția – sfințirea celor ce sunt responsabilizați să-i slujească lui Dumnezeu ca «iconomi ai tainelor» Sale (*οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ*); Maslul – prelungește lucrarea tămăduitoare a lui Iisus Hristos; Nunta – sfințește legătura dintre soți ca aceștia să conlucreze după voia lui Dumnezeu, familia creștină (soți și copii) fiind o mică Biserică⁸¹. Harul este unul, lucrarea lui Dumnezeu, iar dacă se vorbește despre el la plural nu este incorect, harurile fiind forme specifice ale aceleiași unice energii (putere a lui Dumnezeu care izvorăște din dragostea Sa), împărtășite prin intermediul Sfintelor Taine⁸². Astfel a judecat Dumnezeu lumea, încât a venit să o mântuiască cu prețul jertfei Sale. De aceea judecata lui Dumnezeu se împletește atât de strâns cu mântuirea, în sensul specificat de texte ca *Iz* 18, 23; 18, 32; 33, 11; *1 Tim* 2, 4 (v. infra). Judecata lui Dumnezeu este mântuitoare⁸³. Harul este universal, dar ni se împărtășește specific, întrucât este imposibil de receptat în afara așezămintelor lui Hristos însuși, care ni l-a adus⁸⁴; iar cine ascultă de El, îl ascultă în toate⁸⁵.

⁸⁰ Cf. Fred Bérance, care, comentând cu mare talent Renașterea italiană, nu se eschivează să își depășească dezinvolt competențele atunci când comentează palamismul ca pe un misticism aberant, neînțelegând nimic din substratul său teologic, ci rămânând la ridiculizarea tehnicilor de concentrare spirituală a isihasiților, la fel ca și Varlaam, Nicefor Gregoras și Achindin cu șase secole în urmă – Fred Bérance, *Renașterea italiană*, Editura Meridiane, București, 1969, p. 144. Cf. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1993, pp. 63-67.

⁸¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 7 sq. *Ibid.*, vol. II, pp. 129 sq.

⁸² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, pp. 201: „La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Taină”.

⁸³ Cf. Pr. Magistrand Constantin Galeriu, „Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă” *O XI* (1959), nr. 2, p. 195: „Judecata consfințind valoarea absolută a iubirii, e totodată o sentință împotriva păcatului. Păcatul e lipsa iubirii; depărtarea de aproapele, de Dumnezeu și sfășiere în propria conștiință. Iadul este suferința celor ce nu pot iubi”.

⁸⁴ *In* 15, 5.

⁸⁵ Cf. *Mt* 28, 19-20.

Omul se întâlnește, așadar, cu judecata lui Dumnezeu și în viața sa pământească și după moarte. În prima perioadă acțiunea lui Dumnezeu este discretă, pentru ca la judecata particulară de după moarte și la cea finală (de Apoi) ea să fie vădită. Oricând ar acționa judecata lui Dumnezeu știm că ea este dreaptă⁸⁶, pentru că provine de la Cel Bun, care dorește mântuirea omului⁸⁷, scop pentru realizarea căruia Dumnezeu n-a socotit că se înjosește suferind (contrar aserțiunilor lui Anselm de Canterbury⁸⁸), manifestându-și desăvârșit kenoză prin aceea că Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu, S-a întrupat, și-a asumat, a suferit Crucea pentru a birui moartea cu Învierea Sa (Flp 2, 5-11), și a coborât în iad pentru cei capabili să-L primească dintre cei morți anterior întrupării Sale⁸⁹. Felul diferit în care suntem judecați de către Dumnezeu în cele trei momente ale existenței depinde de starea specifică a naturii omenești corespunzătoare fiecăreia dintre aceste stări. Astfel, în viața pământească⁽¹⁾ omul este lăsat liber să aleagă între bine și rău, fără a fi răsplătit sau pedepsit imediat și deplin în această viață. După moarte, sufletul are parte de Judecata particulară⁽¹¹⁾, unde el urmează să trăiască în rai sau în iad, după cum a ales mai mult binele sau răul în viață. Rugăciunile Bisericii pot încă să mijlocească pentru izbăvirea sufletului în această stare, dacă Dumnezeu poate găsi un punct de sprijin în iubirea dintre el și semenii pentru salvarea lui⁹⁰. La Judecata de Apoi⁽¹¹¹⁾ oamenii din nou întregi sunt cercetați de Dumnezeu pentru a se vedea dacă există vreo asemănare a lor cu Iisus Hristos pentru a se mântui: sfinții vor străluci în slavă și se vor alătura Împărăției lui Dumnezeu, iar cei ce nu au nici un punct comun cu dragostea lui Hristos și diavolii vor urma consecințele alegerii de a se depărta de Dumnezeu, rămânând despărțiți de El și resimțind chinul acestei despărțiri de Izvorul vieții și al fericirii⁹¹.

Un paradox dogmatic este o contradicție aparentă, care apare ca o contradicție dacă este judecată cu ajutorul categoriilor lumii, dar a cărei înțelepciune superioară se dezleagă prin intermediul credinței. Un astfel de paradox este și situația Fiului lui Dumnezeu, care ca Dumnezeu-om este și Judecător, dar și Mântuitor al lumii. Pe de o parte, Sfânta Scriptură afirmă că Iisus Hristos este cel care va judeca lumea și El însuși se afirmă ca judecător al lumii⁹². Iar pe de altă parte tot El ne spune „căci n-am venit ca să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea”⁹³. Contradicția aparentă se

⁸⁶ Cf. Is 5, 16.

⁸⁷ Iz 18, 23; 18, 32; 33, 11; 1 Tim 2, 4.

⁸⁸ Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, trad. Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997, cartea I:11, p. 105.

⁸⁹ Pr. Ioan Mircea, „Coborârea la iad a lui Iisus Hristos” ST XXVI (1972), nr. 3-4, p. 240.

⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan Constantinescu, „Rugăciunile pentru cei morți” GB XXXIV (1975), nr. 7-8, p. 752.

⁹¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 165 sq., 286 sq.

⁹² In 5, 22-24.

⁹³ In 12, 46-48. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, „N-am venit să stric Legea!” *Considerații generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Sibiu, 1940, VIII, passim. Iar profețiile Sfintei Tradiții confirmă locul Mântuitorului în scaunul de judecată – cf. Sfântul Nifon al Constanțianei, *Vedenia asupra înfricoșătoarei judecăți*, trad. Arhim. Petroniu Tănase, Editura Anastasia, 2004, passim.

dezleagă atunci când înțelegem că judecata lui Dumnezeu nu este ca a noastră ⁹⁴; ea nu caută să osândească, ci să mântuiască ⁹⁵.

2.4. Împărăția cerurilor

Omul este destinat încă de la crearea lui comuniunii cu Dumnezeu, alături de îngeri, făpturile raționale netrupești ⁹⁶.

Sensul (*telos*-ul) creației este spiritual. Aceasta nu înseamnă că materia este rea, însuși Dumnezeu afirmând bunătatea tuturor făpturilor Sale în primul capitol din Cartea *Facerii*, ci doar că, în ordinea normală, voită de Dumnezeu spre binele nostru, spiritul este principiul conducător. Așa cum arată Pr. Dumitru Stăniloae, materia va continua să existe în împărăția lui Dumnezeu, ca un fond, ca un mediu al creației, însă va fi spiritualizată, implicată direct în rosturile omului, reprezentantul rațional al lumii materiale. Materia se spiritualizează prin umanizare, iar omul se spiritualizează prin îndumnezeire, prin atașarea permanentă a chipului de Arhetip. Progresul spiritual al făpturilor raționale – îngeri și oameni – nu încetează niciodată, nici în comuniunea veșnică din împărăția cerurilor, ci persoanele care se vor mântui vor primi atunci darul întăririi în bine, pe care sfinții îngeri l-au primit deja ⁹⁷.

Împărăția cerurilor este întâi de toate un *loc* spiritual: ea este comuniunea lăuntrică cu Dumnezeu. Doar pe acest temei, așa cum arată Mântuitorul (*Lc* 17, 20-21), se poate vorbi de Împărăția cea veșnică a celor mântuiți împreună cu El. Iar aceasta, ca stare a lumii fericite ce va urma, este o *lume* spirituală. Acest loc și această lume dominate de spirit își găsesc oglindirea în concretul immanent, material am putea spune, prin biserică – locașul de cult, locul anume unde oamenii se întâlnesc cu Dumnezeu, respectiv Biserica ⁹⁸, reprezentată de comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu – lumea care așteaptă să fie spiritualizată, își lucrează mântuirea proprie, purtând povățile unii altora ⁹⁹, și astfel sunt copărtași lui Dumnezeu la restaurarea întregii lumi ¹⁰⁰. Deoarece împărăția lui Dumnezeu se întemeiază pe lucrarea lăuntrică de receptare a harului Sfântului Duh în conformitate cu și prin așezămintele lui Hristos

⁹⁴ *Rm* 11, 33.

⁹⁵ *1 Tim* 2, 4; *Iz* 18, 23; 18, 32; 33, 11.

⁹⁶ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Editura a II-a, Craiova, 1993, pp. 65 sq.

⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura cit., pp. 276 sq. idem, „Sfânta Treime - creatorea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor” *O XXXVIII* (1986), nr. 2, pp. 38 sq.

⁹⁸ Idem, „Dinamica creației în Biserică” *O XXIX* (1977), nr. 3-4, pp. 281-291.

⁹⁹ *Gal* 6, 2. Cf. idem, „Cuvântul creator și mântuitor și veșnic mântuitor” *MO XLIII* (1991), nr. 1, pp. 16: „Răspunderea persoanelor de a cunoaște rațiunile lucrurilor e legată de răspunderea comuniunii între ele”.

¹⁰⁰ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, *passim*; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *În loc de Postfață*, în *ibid.*, pp. 62, 93 sq. Cf. Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Editura Patmos, 2002, pp. 200 sq.: cap. Biserica în și către Împărăția cerurilor.

(Biserica, Sfintele Taine), putem spune că sufletul care este mai râvnitor va ajunge să se roage neîncetat (1 Tes 5, 17). Contemplarea neîncetată a lui Dumnezeu este apreciată prin superioritatea Mariei față de Marta (Lc 10, 41-42). Într-o lume înăbușită de grijile lumești, precum spinii din parabolă înăbușesc sămânța de grâu (Mt 13, 7), se subliniază mereu că „omul nu poate trăi fără pâine”, și știm bine că «dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce» (2 Tes 3, 10). Munca obișnuită este necesară, dar nu trebuie uitat niciodată că ea rămâne *inferioară* efortului spiritual, care îi poate fi de altfel paralel, cele două lucrări nefiind incompatibile, atâtea vreme cât omul nu uită că nu trăiește numai cu pâine (Mt 4, 4), ci viața spirituală dă rost și celei trupești¹⁰¹, iar grija zilei prezente este suficientă, ceea ce nu înseamnă lipsă de planificare, ci încredere în Dumnezeu. Îmbrățișarea lumii lui Dumnezeu presupune lepădarea lumii păcatului – iată de ce ieșirea de sub guvernarea grijilor lumești pentru a da prevalență celor spirituale nu este o lenevire, cum adesea gândește modernitatea, ci dimpotrivă, un efort net superior. Dacă efortul spiritual este continuu, rugăciunea devenind neîncetată, acesta nu încetează să dea roade, chiar în viața aceasta: dacă Moise ori profeții au văzut slava lui Dumnezeu¹⁰², iar Sfântul Apostol Pavel s-a înălțat până la al treilea cer (2 Cor 1-4)¹⁰³, sunt sfinți (precum Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Siluan Atonitul ș.a.) care dau mărturie prin viața lor de aceste roade. Cununa rugăciunii sau a contemplației continue este vederea luminii dumnezeiești, teologhisite de gânditorii isihasti: prin apropierea de Dumnezeu, interiorizându-i numele în rugăciune, întreaga ființă a omului este copleșită de har, iar sufletul și trupul unite contemplă energiile necreate¹⁰⁴. Acestea sunt cele mai grăitoare pilde ale experienței împărăției lui Dumnezeu încă din lumea aceasta, ca o pregustare a Împărăției viitoare, unde Dumnezeu, îngerii, sfinții și Maica Domnului cea mai presus de serafimi așteaptă sufletele celor ce se mântuiesc. Această Împărăție va covârși¹⁰⁵ toată lumea la a doua venire a lui Hristos (parusia), aducând

¹⁰¹ Mt 4, 4 / Dt 8, 3. Iisus Hristos ne arată că, deși omul are nevoie de pâine, prioritară este hrana spirituală, fără de care cea trupească devine zadarnică sau chiar spre osândă. El nu spune că omul nu se hrănește cu pâine, ci doar că el nu va trăi „numai” cu ea, ceea ce el consideră ca un adaos, adică preocuparea pentru suflet, fiind de fapt esențialul.

¹⁰² Cf. Is 33, 18-23; Is 6.

¹⁰³ P. E.-B. Fillion, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, Librairie Lecoffre, 1937, pp. 303-313.

¹⁰⁴ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Semnificația luminii dumnezeiești” O XXVIII (1976), nr. 3-4, pp. 433-446; cf. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 303 sq.

¹⁰⁵ Parusia este una singură, nu fragmentată în două etape cum susține milenarismul și nici nu se experimentează o repetiție nesfârșită, ciclică, a revenirii binelui, ca în cazul religiilor păgâne sau a reîncarnării. Credința într-un singur Dumnezeu atotputernic și atotînțelept face suficientă o singură Judecată finală. Cf. Pr. Prof. Grigorie Marcu, „Combaterea interpretărilor greșite ale eshatologiei biblice” MA V (1960), nr. 1-2, p. 33 (ταὶ χιλιά εἶναι). Cf. Pr. Dr. Ioan Mircea, „Împărăția lui Hristos de mii de ani. Studiu exegetic asupra textului din Ap. XX, 1 – 15” O XXXVI (1984), nr. 1, pp. 29-59; idem, „Împărăția lui Hristos de o mie de ani sau mii de ani? (Ap 20,2-7)” O XXXVIII (1986), nr. 3, pp. 47-61; idem, „Lupta

înviearea de obște în locul morții, iar în locul întristării, fericirea celor ce l-au iubit pe Dumnezeu¹⁰⁶.

Abstract. 1. In God's relation with His creation and with man, He is «Alfa and Omega» (Rev. 1,8), the One who created and who cares about it better, happy future, in spite of all the evil brought into it by the sin. 2. The uncreated God created the world and split it in two directions, spirit and matter, reunited in man, for that afterwards Jesus Christ to reunite the uncreated and the created into His Person. 3. To the fall of man responds the love of God, who dies humble on the cross (Philip. 2,8) to fulfil His mission: to give a happier future to those who betrayed Him, an other chance for anyone who follows Him (Mark 16,16). 4. The eschatological signs are guiding the Church through the temptations, revealing themselves at their times. 5. Jesus Christ is the Judge who doesn't wants to condemn the world (John 12,47), but to save it (1 Tim. 2,4; Ez. 18,23; 18,32; 33,11). Even if He judges right (John 5,30; 8,16), He gives not the condemning sentence to the people, but they were choosing it who hated the words of the eternal life (John 6,68). 6. The Kingdom of the heavens it's inside us (Luke 17,20-21), as a place of communion with the Holy Trinity, and it will come as a new world, «a new heaven and a new earth» (Rev. 21,1), for the happiness of those who saved themselves through the Church – present foundation of the Kingdom of the heavens, which waits for his free living after the final resurrection, started by the Resurrection which defeted death, sin and pain of Jesus Christ.

spirituală- în Apocalipsă - între cele două împărății adverse, peste milenii și recapitularea întregii firi în Dumnezeu" O XLI (1989), nr. 1, pp. 13-53.

¹⁰⁶ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp.218 sq. Pr. Prof. Dr. Ioan Constantinescu, „A doua venire a Domnului Isus Hristos (parusia), și unele înțelegeri gresite în legătură cu ea" GB XXXV (1976), nr. 3-4, pp. 331 sq.: ereziile iminenței parusiei; Pr. Prof. Mircea Chialda, „A doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos (Parusia)" GB XLII (1983), nr. 6-8, pp. 373-374 sq. (felul Judecății finale); pp. 378 sq. (eroarea calculelor sfârșitului lumii). Cf. la ultima problemă: Diac. Conf. Petru I. David, „A II-a venire a Domnului (Parusia). Frământări hiliaste și calcule recente ale eshatonului" O XXXVI (1984), nr. 1, pp. 96-101 (Müller, bogomili, iehoviști, Karol Russel, Rutherford). Pr. asist. Dr. Nicolae V. Dură, *art. cit.*, p. 77 sq.: Clement al Alexandriei, Origen și Metodiu de Olimp promovează un alegorism exagerat al Apocalipsei, iar Tychonius este „părintele interpretărilor fanteziste asupra Apocalipsei", urmat de Fer. Augustin, Ieronim, Beda ș.a. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, „Netemeinicia milenarismului" O XXXVI (1981), nr. 1, p. 67: împărăția lui Dumnezeu e deja prezentă, la sfârșitul lumii diavolul, acum învins de Iisus Hristos, va fi dezlegat pentru puțină vreme. Pr. Prof. Ion Bria, „Învățătura ortodoxă despre viața viitoare" O XXXVI (1981), nr. 1, p. 12: eshatonul nu înseamnă ruină ca în diverse scenarii „apocaliptice", ci înnoire. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, „Prezența Mântuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți" O XVIII (1966), nr. 4, pp. 506-509.

Patima desfrânării și biruirea ei în viziunea spiritualității ortodoxe

— partea I —

Drd. Liviu PETCU

I. Etimologie și definiții

În combaterea păcatelor capitale, Sfinții Părinți nu omit niciodată să înfiereze desfrânarea, care este *împărâteasa, stăpâna și plăcerea care cuprinde toate plăcerile [...] ea poartă ca o căruță greu de biruit pe căpeteniile lui Satana*¹. Desfrânarea este poftirea, satisfacerea fără rânduială și nepermisă de legea morală a plăcerilor sexuale. Este o *poftă fără rânduială a trupului împotriva poruncii lui Dumnezeu*², *lăsarea cu totul în voia poftelor trupului, care se ațâță în noi prin simțurile noastre*³. Patima desfrânării constă în întrebuițarea patologică pe care omul o dă sexualității sale. Folosirea sexualității nu ține deloc de originea firii umane și aceasta a apărut numai ca urmare a păcatului protopărinților⁴.

La înțelegerea mai exactă a acestei patimi și a modului în care ea robește trupul și sufletul celui pe care îl stăpânește, ne poate fi de folos și înțelegerea denumirilor ei, așa cum sunt ele întâlnite la scriitorii asceți. În acest sens putem arăta faptul că unii derivă cuvântul curvie, în grecește – porneia – de la *pernimi (perao)*, care are semnificația de a vinde ceva spre întrebuițare excesivă, exploatare. Astfel, curvia sau desfrânarea era înțeleasă ca vinderea trupului de către stăpânul acestuia, fie că era vorba de stăpânul femeii, în epoca în care aceasta era roabă, fie de către femeia însăși în scopul dobândirii unui profit de natură materială. În epoca veche, femeia era considerată un obiect, bărbatul sau stăpânul său având drepturi depline asupra ei. O putea vinde sau chiar omori⁵. Și filosoful antic Aristotel, referindu-se la desfrânare, precizează: *Credeți-mă că desfrâul este dărâmarea trupului, scurtarea vieții, mânia binefăcătoarelor – adică a virtuților*⁶. În scrierile lui Evagrie Monahul,

¹ Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete după acrostih*, cap. 110, trad., introd. și note Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși (FR)*, vol. VII, Editura Humanitas, București, 1999, p.135.

² Pr. Prof. Alexandru Moisiu, „Sfântul Vasile cel Mare, îndrumător și păstor de suflete” *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1, 1988, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 22.

⁴ Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001, p. 136.

⁵ Preot Ioan C. Teșu, *Patima desfrânării și lupta împotriva ei. Frumusețile căsătoriei și ale familiei creștine*, Editura Credința Strămoșească, Iași, 2003, p. 54.

⁶ Aristotel, apud Prof. univ. dr. doc. Pande Olteanu, *Floarea darurilor sau Fiore di virtu*, studiu, ediție critică pe versuri, după manuscrise, trad. și glosar în context comparat, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992, p. 180.

denumirea *porneia* (πορνεia) - curvie, indica prostituția sacră ce se practica în păgânism, precum și ideea de pierdere a frâului în ceea ce privește instinctul sexual. Sfântul Ioan Casian folosește termenul latin *luxuria*, având semnificația de exces sau exercitare necontrolată a funcțiilor sexuale, de risipire a ei. Curvia desemnează astfel lipsa de înfrânare în privința sexului, pierderea frâului sexual⁷.

Noțiunea de abuz, referitoare la sexualitate, vine – potrivit lui Sorin Cosma – din compusul latinesc *ab* și *usus*, care are semnificația de o deviere de la uzul normal, de la folosința firească, caracterizând anormalitatea din acest punct de vedere, legătură în mod special de insațiabilitate, de lipsa de hotăr în privința dorinței sexuale și a comportamentului erotic⁸. În limba română această patimă a fost denumită prin două cuvinte care au același înțeles. Este vorba de termenii *curvie* și sinonimul său - *desfrânare*. Primul cuvânt este tradus sau definit ca: viață desfrânată, desfrâu, curvășărie (popular). În ce privește al doilea cuvânt și anume *desfrâul*, acesta este compus din două cuvinte *des* și *frâu*⁹. Desfrâul este de fapt o purtare, atitudine desfrânată, corupție, depravare și imoralitate¹⁰.

Dacă ar fi să facem o exegeză a acestor două cuvinte atunci ar trebui să arătăm faptul că prin cuvântul *des* se înțelege ceva care se repetă de (mai) multe ori la intervale mici de timp, urmând mereu unul după altul, repetat, frecvent, iar prin termenul *frâu* se înțelege *totalitatea curelelor împreună cu zăbala, care se pun la cal și la gura unui cal spre a-l supune și a-l putea mâna*¹¹. Din acești doi termeni ce sunt total opuși, putem afirma faptul că desfrânarea înseamnă *lipsa frâielor* sau abuzul sexual în ceea ce privește relațiile sexuale. Cuvântul *desfrânare* ilustrează multe feluri de plăceri, poftă și patimi, dar sensul cel mai obișnuit este acela de pierdere a frâului sau neputința de a stăpâni pornirile anarhice ale trupului¹².

Asupra acestei probleme și-au îndreptat privirile Sfinții Părinți ai Bisericii, care, potrivit învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos și Sfintei Scripturi, au dat un răspuns vehement acesteia.

*După avva Evagrie Ponticul, desfrânarea este: dorința după felurite trupuri*¹³, iar în viziunea Sfântului Nil Ascetul, este cea mai de pe urmă rușine¹⁴. Sfântul Grigorie Sinaitul, vorbind despre această patimă, o consideră ca ceva ce crește mai mult în partea poftitoare a sufletului și a trupului, deoarece plăcerea ei este

⁷ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 56.

⁸ Sorin Cosma, *Cumpătarea în etica filozofică antică și morală creștină. O încercare de sofrologie creștină*, Editura Helicon, 1999, pp. 213, 218.

⁹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, 1998, pp. 254, 287.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, pp. 282, 398.

¹² Prof. Ion Lazăr, *Pedeapsa neascultării sau păcatul strămoșesc oglindit în stihia plăcerii sexuale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 68.

¹³ Evagrie, *De octo spiritus malitiae* 4, P.G. 79, 1148, apud Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin I. Manual sistematic*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 290.

¹⁴ Sfântul Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, în *FR*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999, p. 197.

amestecată întreagă în toate măduarele. Patima curviei este începătura, împărăteasa, stăpâna și plăcerea, care cuprinde toate plăcerile, având ca soată trândăvia, care poartă ca o căruță greu de biruit pe căpeteniile lui Satan. Despre ea se spune că este una din prilejurile sau pricinile prin care au intrat patimile în noi¹⁵. Făcând referire la patima desfrânării, Sfântul Ioan Gură de Aur este de părere că nu în unirea trupurilor stă necurăția, ci în cugete și în intenția omului¹⁶.

Sfântul Ioan Damaschin, când enumeră patimile trupești, așează patima desfrânării între patimile trupului: *Iar patimi trupești – spune el – sunt: iubirea de plăceri felurite, curvia, preacurvia, desfrâu, necurăția, amestecarea sângelui (incestul), stricarea pruncilor, împreunarea cu dobitoacele (zoofilia sau bestialitatea), poftele rele și toate patimile urâte și potrivnice firii*¹⁷.

Caracterul patologic și patogen al desfrânării apare destul de evident, putând astfel să înțelegem de ce Sfinții Părinți o numesc adeseori boală și văd în ea o formă de nebunie. *Bolnavă și rănită de săgeata poftii desfrânate este inima care vede pentru a se învăpăia de dorință*¹⁸. Tot el o numește boala cea mai rea sau scurt boală și vorbește despre mintea îmbolnăvită de loviturile ei¹⁹. Sfântul Grigorie de Nyssa o numește boala plăcerii²⁰. Desfrânarea este flacăra a iadului, căci *plăcerea pe care o aduce păcatul este scurtă, dar durerea pe care o produce este veșnică*²¹.

Această patimă grosieră mai este definită și ca întrebuințarea patologică pe care omul o dă sexualității sale. Acest lucru îl putem observa din cuvântul grecesc πορνεία (pomeia), care înseamnă prostituție și prin care Sfinții Părinți au desemnat toate formele de patimă legate de sexualitate ca desfrâu, adulter, concubinaj etc. Desfrânarea sau curvia are o lucrare pătimasă variată: ca relație trupească între sexele opuse în afara căsătoriei religioase; relații exagerate fără respectarea perioadelor de post și fără finalitatea nașterii de prunci; relații contra firii între același sex; onania; privitul imaginilor necuviincioase, consimțirea cu gândul la acest păcat, crearea diferitelor scenarii mentale cu referire la desfășurarea patimii, vorbele, glumele și cuvintele ușurative, triviale și cu dublu înțeles, care constituie aluzii la desfrânare etc.

¹⁵ Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare*, cap. 110, în *FR*, vol. VII, Editura Humanitas, București, p. 131.

¹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei întâi către Corinteni*, omilia XIX, ediție revizuită de Constantin Făgețan, trad. după ediția Oxonia, 1847, de Arhim. Theodosie Athanasiu (an 1908), Editura Sophia, București, 2005, p. 190.

¹⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, în *FR*, vol. IV, Editura Humanitas, 2000, p. 188.

¹⁸ Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești*, trad. prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, prefață, studiu introd. și note prof. Nicolae Chițescu, în col. PSB, vol. 57, EIBMBOR, București, 1990, p. 186.

¹⁹ *Ibidem*, p. 187.

²⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, trad. Pr. Ioan Buga, note: Pr. Prof. D. Stăniloae, în vol. *Scrieri Partea I*, col. PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1991, p. 235.

²¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, trad. Diacon Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul român, Oradea, 1998, p. 36.

În concluzie, putem afirma că păcatul desfrânării sau curvia este o *nebunie a sexului, o funcție sexuală, o folosire anormală a acesteia, nu spre procreare, ca expresie a iubirii de ființă dintre cele două persoane, ci într-un uz pervers, spre plăcere și satisfacție trupească personală. Curvia este un abuz de sex*²².

II. Semnificația sexualității umane și scopul firesc al împreunării trupești din cadrul familiei

Omul, încă de la început, a fost creat cu trup și suflet, atât unul cât și celălalt având o valoare deosebită în economia mântuirii. Dacă trupului *i s-a dat mai întâi numele de om*²³, înseamnă că se bucură de o cinstită specială, prin și din el luând naștere noi ființe omenești, purtătoare de caracteristici fiziologice speciale. Sfinții Părinți afirmă că sexualitatea nu ține de originea firii umane și aceasta a apărut numai ca urmare a păcatului strămoșesc. Sexul, în sine, nu este nici rău, nici divin, fiind un dar natural dat de Creator oamenilor și cunoscut de aceștia după căderea în păcat. Astfel, Părinții învață că, numai cei ce s-au întors de la Dumnezeu și nu au îndeplinit porunca Lui au fost cuprinși de poftele trupului, până într-atât încât au ajuns de s-au unit trupește (Fac. 3, 16 ; 4, 1). Sfântul Ioan Gură de Aur menționează în acest sens: *După călcarea poruncii, după scoaterea din rai, atunci a început unirea trupească între Adam și Eva. Înainte de călcarea poruncii duceau o viață îngerească și n-a fost vorba deloc de unire trupească [...], de la început și dintru început a stăpânit fecioria; dar când a intrat în trândăvie, neascultarea și și-a făcut intrarea păcatul, fecioria a zburat, pentru cei dintâi oameni și s-au făcut nevrednici de marea unui atât de mare bun și a intrat deci, în lume legea unirii trupesti*²⁴.

Omul a fost creat în vederea unirii cu Dumnezeu, facultatea poftitoare (pofa sau dorința) fiindu-i sădită în inima sa pentru a putea să-L cunoască pe Dumnezeu, să tindă spre înălțarea la El, spre unirea cu El și să o canalizeze spre tot ceea ce împiedică această firească lucrare. Adam în Grădina Edenului nu cunoștea altă dorire și plăcere decât cea a desfătării în Dumnezeu, numai în El aflându-și întreaga sa desfătare. Diavolul, pizmuindu-l pe om, l-a sfătuit și l-a îndemnat pe acesta să-și mute dorința de la Dumnezeu, spre sine însuși și spre cele sensibile, pentru ca să afle în acestea desfătarea. Și Adam a ascultat glasul ispititorului. Din acea clipă a început a trăi într-o lume în care valorile sunt răsturnate și răul se confundă cu binele. De atunci, omul este în căutarea plăcerii trupesti, canalizând puterea de dorire a lui Dumnezeu înspre realitățile sensibile, pentru a gusta din cupa plăcerii trupesti, căreia i-a urmat și îi urmează în mod inevitabil durerea, această stare sufletească ce era necunoscută omului înainte de căderea în păcat. Despre această durere care urmează

²² Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 57.

²³ Drd. Ioan Caraza, „Doctrina despre învierea morților la Atenagora Atenianul și Tertulian” *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIV, (1968), nr. 7-8, p. 382.

²⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, omilia XVIII, III, trad., introd., note și indici Pr. Dumitru Fecioru, în col. PSB, vol. 21, EIBMBOR, București, 1987, p. 213.

plăcerii sexuale vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul când zice: *Omul află prin însăși experiența că orice plăcere are ca urmasă în chip sigur durerea*²⁵.

Cunoscând durerea, omul trăiește într-o permanentă stare de insatisfacție ființială, căci în ciuda faptului că împlinirea unei dorințe îl satisface pe moment, întotdeauna obiectivul dorinței pe care l-a socotit pentru o clipă absolut, sfârșește prin a se arăta ca fiind finit și relativ. El crede în mod eronat că poate afla infinitul în acest abis în care se scufundă tot mai mult. Omul încearcă să investească setea lui infinită de iubire ce a fost sădită ontologic în el pentru a fi îndreptată spre infinitul dumnezeiesc, în lucruri finite și mărginite, astfel ajungând la o saturare și o nemulțumire continuă ce se măsoară pe măsură ce acesta repetă plăcerea, socotind astfel că va găsi alinarea durerii. Aceasta o arată Sfântul Maxim Mărturisitorul când zice: ... *vrând să scăpăm de simțirea chinuitoare a durerii ne luăm refugiul la plăcere, încercând să ne mângâiem firea torturată de chinurile durerii. Dar grăbindu-ne să tocim împunsăturile durerii prin plăcere, întărim și mai mult zăpădășim împotriva noastră, neputând ajunge la o plăcere eliberată de durere și de osteneală*²⁶.

Din scrierile patristice aflăm că imboldul trupesc a fost lăsat de Ziditorul spre nașterea de prunci, căci *judicata dreaptă cu privire la împreunare trebuie să vadă scopul ei în nașterea de prunci. Deci cel ce urmărește plăcerea greșeste în judecată, socotind ceea ce nu e bine, ca bine. Așadar, unul ca acesta face rea întrebuințare (abuzează) de femeie, împreunându-se cu ea*²⁷. În același duh filocalic, Sfântul Ioan Casian menționează: *De fapt imboldirea trupului a fost lăsată de Ziditorul spre nașterea de prunci și spre continuarea neamului omenesc prin coborâre unii de la alții, nu spre curvie [...] Prin urmare, nu firea în sine e păcătoasă, chiar dacă o folosim noi rău. Sau vom învinovați pe Ziditor? Oare cel ce a dat fierul spre o întrebuințare necesară și folositoare e vinovat dacă cel ce l-a primit îl folosește pentru ucidere?*²⁸ Voluptatea este egoistă, prin urmare este păcat. Sexualitatea în familie nu trebuie a fi folosită pentru a procura plăcerea, pentru că aceasta din urmă nu trebuie văzută ca scop, ci ca mijloc în împreunarea trupestă. *Este condamnabilă împreunarea pentru plăcere, nu cea pentru procreație. Nu faptul în sine, ci abaterea de la rânduiala lui constituie o rușine, faptul fiind chiar binecuvântat de Dumnezeu: «Creșteți și vă înmulțiți», fiind blestemată ieșirea din rosturile lui în adultere, ticăloșii, lupanare*²⁹, preciza Tertulian. Nu trebuie idolatrizată plăcerea. Dumnezeu vrea ca iubirea să fie constructivă, creatoare, nu un egoism carnal, căci în acest caz

²⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR*, vol. III, Editura Humanitas, 1999, p. 30.

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, răspunsul 61, p. 312-313.

²⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a doua, cap. 17, în *FR*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1999, p. 71.

²⁸ Sfântul Ioan Casian, *Despre cele 8 gânduri ale răutății*, în *FR*, vol. I, p. 117.

²⁹ Tertulian, *Despre suflul*, XXVII, 4, trad. Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, în col. PSB, vol. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 297.

lipsește finalitatea, care este procrearea și dăruirea de sine reciprocă. *A avea legături sexuale, nu cu scopul de a avea copii, înseamnă a batjocori natura*³⁰, menționează în sensul acesta Clement Alexandrinul. Pentru a-și împlini scopul, sexualitatea trebuie să formeze comuniunea între două persoane, unirea durabilă într-un *singur trup*. În general, desfrânatul caută femeia pentru a-și satisface poftele senzuale, restrânge dragostea la nivel trupesc. El declară că o iubește, și aceasta de multe ori îi dă crezare, pentru că ea este o ființă care are nevoie de afectivitate din partea bărbatului. Dar dacă acesta iubește cu adevărat o femeie, îi acordă și cinstea cuvenită, nu o iubește pentru el însuși și nu o necinstește folosind-o ca pe un obiect de satisfacere a plăcerii, aceasta devenind pentru el un simplu obiect posedat, deformându-se astfel înțelesul sexualității umane. *În general vorbind, precizează Clement Alexandrinul, simțirea plăcerii nu-i ceva necesar; este consecința unor nevoi firești: foamea, setea, frigul, căsătoria. Dacă ar fi cu puțință să n-ai nici o plăcere când bei sau când mănânci sau când faci copii, atunci s-ar putea dovedi că plăcerea nu e de trebuință. Că plăcerea nu-i nici activitate, nici dispoziție și nici o parte din noi înșine, ci a intrat în viața noastră ca să ne facă un serviciu, așa cum se spune că ne este de folos sarea pentru digestia mâncării*³¹. Cel robit însă de patima desfrânării, reducând trupul la un simplu instrument de plăcere sexuală, neagă dimensiunea spirituală a acestui trup și destinația sa transcendentă, disprețuiește chipul lui Dumnezeu după care este el însuși făcut și uită de firea omenească³².

Istoria lui Tobie exprimă foarte bine această realitate a vieții spirituale din căsnicie (Cartea lui Tobit, cap. 3-9). Sara, logodnica lui Tobie, mai fusese pețită înaintea lui de șapte bărbați, care muriseră cu toții în noaptea nunții, îndată ce au intrat la ea. Dar îngerul Rafael îi descoperise lui Tobie că era vorba despre lucrarea unui demon, Asmodeu, ce-i ispitesc pe bărbații care veneau la Sara, să nu caute decât plăcerile trupesti. Astfel, aceștia voiau să se unească mai întâi trupest cu Sara și de abia apoi sufletește. Rafael îl sfătuiește deci pe Tobie să înceapă printr-o rugăciune împreună și prin sfințirea camerei cu inima și ficatul peștelui, arse liturgic. Tobie ascultă acestuia și, după ce săvârșește sfințirea camerei, se roagă împreună cu Sara: *Binecuvântat ești Tu, Dumnezeul părinților noștri, și binecuvântat este numele Tău cel sfânt și slăvit întru toți vecii! Să te binecuvânteze pe Tine cerul și toate făpturile Tale! Tu ai făcut pe Adam și Tu ai făcut pe Eva, femeia lui, pentru a-i fi ajutor și sprijin, și din ei s-a născut neamul omenesc. Tu ai zis: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem un ajutor asemenea lui». Și acum, Doamne, nu plăcerea o caut, luând pe sora mea, ci o fac cu inimă curată. Binevoiește deci a avea milă de ea și de mine și a ne duce împreună până la bătrânețe. Și a zis și ea cu el: Amin.* Astfel, Tobie

³⁰ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, Cartea II, Cap. X, 95.3., trad., note și indici de Pr. Prof. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 4, EIBMBOR, București, 1982, p. 284.

³¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, stromata a II-a, cap. XX, 118.7, 119.1-119.2, în col. PSB, vol. 5, EIBMBOR, București, 1982, p. 171.

³² Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 140.

așează comuniunea spirituală înaintea celei trupesti, care doar o pecetluiește pe cea dintâi. Rugăciunea care precede unirea intimă (și pe care bărbaiii dinaintea lui Tobie nu o săvârșiseră încă din prima noapte) arată clar necesitatea de a fi unit spiritual, de a fi re-născut împreună din Duhul Sfânt, pentru a dobândi o relație intimă dreaptă, care să depășească nivelul simplelor poftes trupesti. Tobie și soția lui așteaptă să fie uniți spiritual, înainte de a se cunoaște trupește, prin rugăciune și prin har. Trupul nu trebuie lăsat să tiranizeze sufletul, ci trebuie supus acestuia³³. Așadar, recomandarea făcută soților creștini de către literatura duhovnicească ortodoxă este aceea de a nu se uni în vederea plăcerii simțuale și de a nu face din aceasta scopul și obiectul esențial al legăturii lor. Ei trebuie să vegheze să nu se lase stăpâniți de plăcere, să nu-și lipească inima de ea, să nu o caute, pentru ca pe măsura înduhovnicirii trupului și a facultăților lui, să ajungă să nu mai fie atrași de aceasta. Faptul acesta nu înseamnă refuzul și excluderea plăcerii legate în mod firesc de legătura trupească, ci nealipirea de ea, refuzul de a face din ea un absolut al vieții conjugale. Plăcerea nu trebuie să fie scopul, ci urmarea firească a legăturii de iubire dintre soți³⁴.

Desfrânarea este un păcat animalic, căci urmează pomirile unei patimi ce domină în animale. Am putea spune că desfrânatul întrece pe animale prin exces și perversiune, exagerări necunoscute acestora, întrucât ele urmează instinctului nepervers. Până și *împreunarea lor trupească (a animalelor sălbatice — n.n.) urmează legile firii și are loc numai în scop de procreare, iar nu pentru desfrâu*³⁵.

Iubind duhovnicește, iubim ceea ce este mai durabil și statomic în viața cuiva, dincolo de momentele de efemeră plăcere, procurate de iubirea pasională. Viața transformă, inevitabil, iubirea pasiune în iubire sufletească. Dacă nu reușește acest lucru, este semn al neputinței și lipsei ei de profunzime. Cine iubește doar cu trupul sau un trup, nu iubește cu adevărat, ci posedă sau profanează.

Ființă rațională, omul are chemarea de a spiritualiza iubirea sa, de a o curăți de elementele grosiere și de trăirile inferioare, instinctuale, spre descoperirea bogăției ei mult mai înalte, spirituale. Asceza ortodoxă nu vizează anihilarea sau tăgăduirea trupului, ci profetește ridicarea, prin intermediul acestuia, la o treaptă superioară lui de existență și lucrare, la viață sufletească³⁶. Fără împreunarea trupească a soților nu ar fi *naștere de copii și nici sfințirea acestei nașteri*³⁷, ceea ce ne determină să recunoaștem în viața sexuală *un temei al iubirii, al adevărului și al vieții*³⁸. Așadar,

³³ Michel Philippe Laroche, *Un singur trup. Aventura mistică a cuplului*, trad. Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p.105-106.

³⁴ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 482.

³⁵ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, III, trad., note și indici de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997, p. 494.

³⁶ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 114.

³⁷ Prof. V.V. Zenkovski, *Convorbiri cu tinerii despre sexualitate*, trad. Pr. Stelian Iliescu, Pr. Paraschiv Angheliescu, Pr. Dimitrie Balaur, Editura Bizantină, București, 1998, p. 54.

³⁸ *Ibidem*.

iubirea sexuală nu constă în *a scormoni toate năzbâtiile rușinoase*³⁹ ale instinctului sexual, ci în respectul reciproc al soților, armonia trupească și duhovnicească, vederea celui alt ca dar jertfitor dăruit de Dumnezeu iubirii. Sexualitatea nu trebuie considerată *demodată și constrângătoare*⁴⁰ deoarece ea exprimă nu numai relația trupească a oamenilor, ci nevoia lor de înțelegere cu ceilalți, nevoia de a iubi și de a fi iubit, nevoia de gingășie, de tandrețe, de compasiune față de celălalt. Ea privește persoana umană ca întreg, fiind nota *definitivă*⁴¹ a umanității, evidențiind diferența dintre sexe, dintre bărbat și femeie, și totodată arată că fiecare din celulele organismului uman *poartă natura sexului*⁴². Relația sexuală implică importante, intime și profunde relații umane, care, atunci când sunt denaturate și se abat spre scopuri josnice, pot provoca o mare catastrofă ale cărei consecințe nefaste nu vor întârzia să apară. De aceea, de sexualitate nu se cade a fugi, ci *trebuie să ne-o asumăm cu toată hotărârea*⁴³ pentru că sexul nu trebuie să fie o *rușine*⁴⁴, ci un mijloc de refacere a unității primordiale a omului. Cu toate că este *furtunoasă și impetuoasă, insistentă și perseverentă*⁴⁵, sexualitatea este mijlocul de exprimare a iubirii între oameni, dar se cere o transformare a energiei sexuale care poate fi *sublimată*⁴⁶. Este necesară această transfigurare a sexului cu atât mai mult cu cât *după cădere sexul poate deveni spațiul unui raport deviant*⁴⁷ înspre sine însuși, înspre lume și înspre ceilalți. Devine scop pentru sine însuși când omul nu mai ține cont de o iubire care să jertfească pentru celălalt, ci-și caută ca unic țel propria sa plăcere. Atunci el nu mai vede chipul lui Dumnezeu în centrul ființei sale, ci satisfacerea funcțiilor sexuale, iar celălalt devine pentru el un simplu obiect ce-i satisface o poftă atunci când aceasta cere să fie satisfăcută. În acest mod, omul se *descendreză și viețuiește înstrăinat de sine*⁴⁸, înlocuind *iubirea cu pofta animalică și instinctivă*⁴⁹. Dacă se ține seama de toate acestea și de faptul că *dorința sexuală poate uni cel mai bine bărbatul cu*

³⁹ Dr. Fr. W. Forster, *Îndrumarea vieții*, trad. Nicolae Pandelea, revizuire și adaptare prof. Aura Bicsi, Editura Panaghia, Suceava, 1999, p. 170.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. și cuvânt înainte de Prea Sfințitul Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, colecția Bioetica, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 81.

⁴¹ *Ibidem*, p. 83.

⁴² Marko I. Rupnik și Serghei S. Averințev, *Adam și coasta sa. Spiritualitatea iubirii conjugale*, trad. Constantin Hadarag, Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 14.

⁴³ Prof. V.V. Zenkovski, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁴ Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, trad. Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994, p. 141.

⁴⁵ Prof. V.V. Zenkovski, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶ Prof. Ion Lazăr, *Pedeapsa neascultării sau Păcatul strămoșesc oglindit în stihia plăcerii sexuale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 150.

⁴⁷ Marko I. Rupnik și Serghei S. Averințev, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁸ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁹ *Ibidem*.

femeia⁵⁰, se poate lesne înțelege de ce diavolul caută să transforme aceste relații în puteri distrugătoare de suflet⁵¹.

Soții, dacă vor să descopere marea taină pe care o reprezintă familia, trebuie să vegheze să nu se lase stăpâniți de plăcere, să nu i se asocieze și chiar să nu o caute și, în sfârșit, să ajungă să nu mai aibă pentru ea nici un fel de atracție⁵². Aceasta nu înseamnă, însă, refuzul și excluderea plăcerii naturale, firești, legată de unirea lor trupească, ci detașarea de ea, refuzul de a o considera ceva absolut, de a face din ea totul sau singurul lucru care îi arată a fi soți și uniți. Plăcerea nu trebuie să fie mobilul sau scopul principal al unirii, ci rod al ei, subordonat celorlalte esențiale: iubirea și procreția⁵³. Iubirea trupească, exprimare a iubirii duhovnicești, trebuie să fie treaptă spre deplina unire a soților, în Hristos. Practic, în celălalt, trebuie să descifrăm îndemnul și chemarea Mântuitorului la iubire, iar iubirea noastră trebuie să se spiritualizeze, să se înduhovnicească neîncetat, până la stadiul de iubire duhovnicească desăvârșită, după modelul iubirii treimice. Prin aceasta, dorința trupească este transformată în avânt și dor de viață duhovnicească îmbunătățită, iar iubirea duhovnicească ia locul celei trupești, mult inferioare, oricât de altruistă ar fi ea⁵⁴.

Plăcerea și dorința însoțesc actul sexual fiind dăruite de Dumnezeu oamenilor, dar ele nu trebuiesc căutate, ci lăsate să vină în mod firesc, în timpul conviețuirii binecuvântate de către Biserică, a celor doi soți, care sunt de altfel imaginea unirii între Hristos și suflet, între Hristos și Biserică⁵⁵. În Biserica Ortodoxă, împreunarea trupească dintre bărbat și femeie e, cu totul, parte integrantă, a Tainei Căsătoriei: *Dă-le lor [...] bună înțelegere sufletească și trupească* – se roagă lui Dumnezeu, preotul, chiar în timpul săvârșirii Sfintei Taine. Unirea trupească o pecetluiește pe cea sufletească pentru care cel mai adesea, e ca o oglindă vorbitoare. Același lucru îl lasă Apostolul să se înțeleagă și atunci când scrie: *cinstită să fie nunta întru toate și patul nespurcat. Iar pe desfrânați îi va judeca Dumnezeu* (Evr 13, 4). Cuvintele Apostolului subliniază sfințenia absolută a căsătoriei, în care afirmă că patul – în termeni simbolici fiind chiar unirea trupească – e nespurcat, fără pată și cast, în sine. După învățătura Bisericii Ortodoxe, unirea trupească dintre bărbat și femeie face parte în mod firesc din Taina Sfântă. *Nici pe departe nu este, așa cum unii în mod ipocrit au putut să gândească, partea rușinoasă a căsătoriei!*⁵⁶.

⁵⁰ Prof. Ioan Lazăr, *op. cit.*, p. 105.

⁵¹ Monahul M. Cleopa, *Viața și acatistul Sfintei Maria Egipteanca*, Editura Panaghia, Mănăstirea Rarău, Crucea, 1998, p. 6.

⁵² Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise Orthodoxe*, Les Editions de l'Ancre, Suresnes, 1993, p. 649, apud Pr. Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 110.

⁵³ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁵ Pr. prof. dr. John Breck, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁶ Michel Philippe Laroche, *op. cit.*, p. 90.

Contactul sexual este *prea frumos ca să-l pierzi*⁵⁷, el găsindu-și împlinirea numai în comunitatea eclezială⁵⁸. Dacă sexualitatea există pentru că *Ziditorul este Treime*⁵⁹, atunci scopul ei ultim este *transcenderea experienței carnale și concentrarea în întregime asupra lui Dumnezeu*⁶⁰, ceea ce arată că dorința sexuală trebuie trăită ca iubire spre celălalt, adică a-L iubi pe Dumnezeu, fie nemijlocit, cum fac monahii, fie mijlocit, prin soțul sau soția dăruită de Dumnezeu, iubire care trebuie să-și aibă punctul de plecare și întoarcere în și numai în Dumnezeu. Numai dacă vom reuși să ne canalizăm energia sexuală spre unitatea în cuget și simțire, în ultimă instanță spre comuniunea cu Hristos, numai atunci vom înțelege partea luminoasă a sexualității și binefacerile ei asupra naturii umane.

Răspunderea celor doi soți nu se mărginește numai la persoana lor, ci se extinde și asupra generațiilor următoare. În actul de iubire prin care cei doi soți se voiesc, se confirmă și răspund unul pentru altul într-un spirit total de devotament reciproc. Ei voiesc, confirmă și își asumă răspunderea în același timp și pentru toți urmașii lor. Ceea ce înseamnă că iubirea conjugală implică nu numai jertfa unui soț față de celălalt, ci și jertfa amândurora în favoarea urmașilor, a acelor urmași pe care părinții îi vor mai buni, mai înzestrați, mai desăvârșiți decât au fost ei⁶¹. *În familie și în legătura adevărată și normală dintre soț și soție, se descoperă în toată amploarea taina minunată a trupului. Corpul acela de care se apropie bărbatul devine ca și cum ar fi trup din trupul lui, provoacă în el nu numai o stare de atenție delicată, de iubire adâncă, ci și un sentiment de pietate în care se presimte taina nașterii unei vieți noi, ca urmare a apropierei trupesti*⁶².

Numai în cadrul căsătoriei, sexualitatea își împlinește scopul său de a reface în unitate cele două jumătăți ale aceleiași ființe⁶³, familia întrunind puterea lui Dumnezeu, putere care le deschide calea spre Dumnezeu. Prin actul sexual cei doi își dăruiesc unul altuia o *forță uriașă de o valoare nemăsurată*⁶⁴ și totodată devin un singur trup, acest lucru legându-i *mai mult decât copilul*⁶⁵ care apare în urma vieții sexuale. Iubirea care face din cei doi un singur trup *nu se justifică prin copil, dar copilul vine în chip firesc din preaplinul ei*⁶⁶.

Deci, căsătoria nu trebuie să fie prilej de neînfrânare, de perversiune, de abuz, să nu fie robită patimii. Fiecare soț e dator să-și stăpânească trupul în sfințenie și

⁵⁷ Paul C. Reisser, *Sexul și persoanele necăsătorite. Motive pentru a aștepta*, Editura Focus on the Family, București, 2000, p. 2.

⁵⁸ Pr. prof. dr. John Breck, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ Părintele Amedée și Dominique Megglé, *Monahul și psihiatrul. Convorbiri despre fericire*, trad. Sora Eugenia Vlad, prefată de Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, A.F.M.C., Editura Christiana, București, 1997, p. 162.

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, p. 88.

⁶¹ Dumitru Belu, *Despre iubire*, Editura Omniscope, Craiova, 1997, p. 51-52.

⁶² Prof. V. V. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 21.

⁶³ Georges Habra, *Iubire și senzualitate*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, p. 82.

⁶⁴ Prof. V.V. Zenkovski, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁵ Georges Habra, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁶ Marko I. Rupnik și Serghei S. Averințev, *op. cit.*, p. 112.

cinste, nu în patima poftei. Elementul spiritual trebuie să domine peste elementul trupească în căsătoria creștină. Unirea cu Hristos să constituie atmosfera familiei. Să fie căsătorie în Hristos⁶⁷.

III. Geneza sau cauzele patimii desfrânării

De multe ori când ne vorbesc despre patimi, Sfinții Părinți ne învață că filavtia, sau iubirea trupească de sine, este cauza tuturor patimilor. Astfel, din ea se nasc *cele trei gânduri pătimase care sunt și cele mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte. Căci acestea își iau prilejurile din așa-zisa trebuință neapărată a trupului. Din ele se naște toată lista patimilor*⁶⁸. Această iubire pătimasă pentru trup, pentru binele și bucuria proprie este *începutul tuturor relelor*⁶⁹, este *pieдика înaintării celor ce vor să se sânguiască*⁷⁰ și ea este totodată *maica relelor*⁷¹ și *începutul tuturor patimilor*⁷². Filavtia este o dragoste irațională, o satisfacere exclusivă a simțurilor, a poftelor care sădesc în minte boli și pătimiri ale trupului, greu de vindecat⁷³, o dragoste care divide tot ce are legătură cu persoana umană, împărțind și *sufletul celui robit de ea*⁷⁴, făcând din pătimășă să caute doar ceea ce i-ar satisface împlinirea poftelor, apropiindu-se de cei ce l-ar ajuta și totodată respingând persoanele care ar avea chiar și numai o singură opinie diferită de a sa. Filavtia este în final o imensă *autoînșelare, o autoamăgire*⁷⁵ când, crezând că ne construim fericirea, de fapt ne îngropăm în durere, în frică și în întuneric, totul fiind văzut ca o viață în paradis, când de fapt este un iad interior bine camuflat. Cel rob de această patimă a filavției sau a iubirii trupești și egoiste de sine însuși, caută propria sa plăcere trupească, plăcerea legată de simțuri. Această patimă se manifestă printr-un cras egoism, ducând la un egocentrism maximal care, sub forma acestei iubiri sensibile, devine cea mai distrugătoare pentru sufletul omenesc. Nu trebuie să se înțeleagă că n-ar trebui să ne iubim pe noi înșine, ci trebuie să respingem iubirea trupească de noi înșine, *dragostea și afecțiunea pătimasă față de trup*⁷⁶, adică cea egoistă, vrăjmașă a iubirii de Dumnezeu și de semenii. Trupul este finit și sărac în manifestări, dar sufletul este nemuritor, infinit în bogăția manifestărilor sale. Cel stăpânit de filavtie,

⁶⁷ Mitropolit N. Mladin, *Asceza și Mistica Creștină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 142-143.

⁶⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a doua, cap. 59, în *FR*, vol. II, p. 79.

⁶⁹ Nicolae Mladin, *Hristos – Viața noastră sau Ascețica și mistica paulină*, Ediție îngrijită și prefață Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 143.

⁷⁰ Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în *FR*, vol. VI, Editura Humanitas, 1997, p. 222.

⁷¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a treia, în *FR*, vol. II, p. 114.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cuv. Nichita Stithatul, *op.cit.*, p. 222.

⁷⁴ Preot Ioan C. Teșu, *Din iadul patimilor spre raiul virtuților*, Editura Christiana, București, 2000, p. 93.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁶ Teodor al Edessei, *100 capete*, cap. 93, în *FR*, vol. IV, p. 225.

iubește de fapt păcatul. El caută să-și satisfacă toate poftele pătimașe, căutând astfel *fericirea*, dar dând de *masca fericirii, ce din moartea ei se naște, și o clipă ține poate*⁷⁷. Satisfacerea plăcerii carnale a trupului în mod egoist, provoacă întristare sufletului, după cum disciplinarea trupului ajută mult creșterii spirituale. Aceasta nu înseamnă *eliminarea bucuriei trupului, ci spiritualizarea și înduhovnicirea ei*⁷⁸, filtrarea din sufletul nostru a cât mai mult din ceea ce este pământesc, pentru a putea crește duhovnicește și a ne uni cu cerescul. Pătimașul se vrea oarecum prieten cu sine, dar de fapt este dușmanul său cel mai feroce. El aflând din experiență că orice plăcere are ca urmare în chip sigur durerea, își are toată pomirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere. Pentru plăcere luptă cu toată puterea, iar durerea o combate cu toată sânguința, închipuindu-și că va putea să le despartă și iubirea trupească de sine va avea unită cu ea numai plăcerea. Fiind sub puterea patimii, omul nu știe că plăcerea nu poate fi niciodată fără de durere. Că *în plăcere e amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă prin faptul că domină patima plăcerii. Pentru că ceea ce domină iese întotdeauna deasupra, acoperind simțirea a ceea ce stă alături*⁷⁹. Preferă o viață cât mai comodă, neștiind că nu trebuie căutată comoditatea, ci îndeplinirea voii lui Dumnezeu care de multe ori necesită jertfă, dăruire de sine, dar apoi duce la adevărata fericire. Sfântul Maxim Mărturisitorul menționează că noi putem să ne eliberăm de reaua iubire trupească de noi înșine, lepădând frica de durere și pofta de plăcere. Astfel, primind în locul iubirii celei rele de noi înșine pe cea bună și spirituală, despărțită cu totul de grija de trup, nu vom înceta să slujim lui Dumnezeu prin această iubire bună de noi înșine, căutând pururea să ne susținem sufletul prin Dumnezeu. Deci cel ce nu dorește plăcerea trupească și nu se teme deloc de durere, a ajuns nepătimitor. Căci odată cu acestea și cu iubirea trupească de sine, care le-a născut, a omorât toate patimile ce cresc prin ea și prin ele⁸⁰. Însă, dacă nu este stărpită încă de la începutul ei, iubirea trupească de sine, care este *mai mult puțin decât adevărată*⁸¹, dă naștere primelor patimi mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint și al slavei deșarte⁸². Când ne referim la lăcomia pântecelui, pătimașul caută cele mai fine, mai gustoase și mai variate mâncăruri. Adăugând la mulțimea bucatelor și licoarea vinului, lacomul cade în trândăvie, pentru că o masă copioasă nu-l îndeamnă la nevoință, nu naște în el dorința de rugăciune și de meditație, ci generează gânduri de curvie, datorită trupului greoi și minții înțețoșate. Referitor la aceasta, Sfântul Isaac Sirul precizează: *Iar mișcarea mădurelor de jos ale trupului, care se face fără gândurile mai ascuțite*

⁷⁷ Mihai Eminescu, *Glossă*, în vol. *Învierea*, Editura Demiurg, Iași, 1998, p. 180.

⁷⁸ Pr. Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *FR*, vol. III, p. 30.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁸¹ Calist Patriarhul, *Capete care au lipsit*, în *FR*, vol. VIII, Editura Humanitas, București, 2002, p. 370.

⁸² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în *FR*, vol. II, p. 92.

ale plăcerii necuvenite ce se mișcă cu fierbințeală și atrage sufletul fără voie la ticăloșie, se naște fără îndoială din săturarea pântecelui.⁸³ Cuviosul Isaia Pustnicul, în același sens, spune: *Vai nouă că, având trupul ușor lunecos spre păcat, îl atâțăm prin săturare și moleșală spre poște necurate și gânduri murdare și prin ochi primim în inimile noastre săgețile celui viclean, iar prin atingerea trupurilor ne facem cai înfierbântați de iepe și nu ne gândim nici la demnitatea noastră cuvântătoare, nici la frica de chinurile veșnice*⁸⁴. Așadar, dacă trupul e gras și tânăr sau plin de must, când e atâțat de amintiri caută să îplinească cu patimă cele cuprinse în ele, fiind împins de poftă⁸⁵.

În viziunea patristică, nu numai multa mâncare duce la curvie, ci și băutura folosită în mod necumpătat. Sfântul Apostol Pavel, când s-a adresat în scris credincioșilor din Efes, orașul unde s-a construit templul zeiței Artemis (Diana), renumit pentru orgiile sale, le-a dezvăluit taina iubirii curate și sfinte dintre bărbat și femeie, apoi le-a poruncit : *Să nu vă îmbătați de vin, în care este pierzanie* (Ef 5, 18). Prin duhul alcoolului diavolul a repurtat cele mai multe victorii împotriva omului. Asemeni rodului din grădina Edenului, alcoolul ne fascinează și ne atrage spre veselie și fericire; dar, la sfârșit, bucuria se transformă în nenorocire, violență și crimă. Influența alcoolului se resimte direct asupra scoarței cerebrale, provocând excitarea și aprinderea simțurilor spre pofta desfrâului; iar împreună distrug milioane de celule nervoase care niciodată nu se mai refac⁸⁶.

Sfântul Ignatie Briancianinov, în lucrarea sa *Tâlcuri la Patericul egiptean*, arată de ce vinul era considerat printre pricinile care duc la curvie (desfrânare). Astfel, el zice: *Vinul de viță în țările calde are o altă însemnătate decât în țările cu climă temperată. În țările cu climă caldă, întrebuițarea vinului este asemenea o necesitate. Diavolul însă îl silește pe om să bea vin și pentru desfătare și din poftă. După acest semn se cunoaște prezența și lucrarea lui. De la o astfel de întrebuițare a vinului se produce o vătămare de foarte multe feluri, mai ales atâță patimile: a curviei și a mâniei. Monahului îi este îngăduită întrebuițarea vinului numai în caz de nevoie. În urma unei adevărate nevoi, monahului este îngăduit să bea cu măsură (cumpătat, ca vinul să lucreze numai în stomac, nu și în cap)*⁸⁷.

Desfrânarea se înrudește foarte bine cu toate patimile, în special cu cele trupești, fiind născută de lăcomia pântecelui, mergând până la mândrie, dar și

⁸³ Sfântul Isaia Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, cuv. XXVII, vol. X, EIBMBOR, București, 1981, p. 151.

⁸⁴ Cuv. Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, cuv. XXIX, în FR, vol. XII, Editura Harisma, București, 1991, p. 246.

⁸⁵ Sfântul Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae Monahul*, cap. 11, în FR, vol. I, p. 325.

⁸⁶ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, 89.

⁸⁷ Sfântul Ignatie Briancianinov, *Tâlcuri la Patericul egiptean*, trad. Pr. Gheorghe Roșca, în colecția *Comorile Pustiei*, vol. 9, Editura Anastasia, București, 1997, pp. 40-41.

invers, pornind de la mândrie spre celelalte patimi, într-un proces reversibil, într-un cerc închis și sufocant al pierzării. Acest lucru îl arată Sfântul Ioan Gură de Aur când spune: ... la temelia curviei se află mândria. Adam când a vrut să fie la fel ca Dumnezeu și și-a arătat această dorință prin faptă și-a pierdut simțirea duhovnicească a neprihănirii, a căzut la simțirea trupestă a poftei de femeie și prin această poftă s-a alăturat dobitoacelor celor neînțeleghătoare și s-a asemănat lor⁸⁸. Sfântul Nil Ascetul scrie în același fel: Adeseori gândul curviei vine de la gândul slavei deșarte și dă înfățișări cuviincioase începuturilor căilor ce duc la iad, ascunzând alunecările primejdioase de mai târziu prin care îi duce la temnițele iadului pe cei ce îi urmează fără judecată⁸⁹.

Desfrânarea naște patimi consecutive, căci patimile trupesti sunt legate ca într-un lanț, astfel că o verigă conduce spre alta, adică preaplinul uneia o naște pe cea următoare.

O altă cauză a acestei înjositoare patimi este aceea venită din partea demonilor. După Sfinții Părinți, demonii pot ispiti pe oameni cu această patimă prin mai multe feluri și anume: prin atingere, prin năluciri, prin scurgerea seminței (poluții), prin aducere-aminte. Astfel, Sfântul Ioan Carpatinul vorbește de dracii care pătrund în simțuri și în mădulare cu scopul de a munci trupul cu fierbințeală și care fac pe om să privească, să asculte, să vorbească cuvinte necuviincioase, să aibă ochii plini de desfrânare și să fie înăuntrul și în afară zăpăcit de babilonie. Un alt autor filocalic - Sfântul Ioan Carpatinul - spune că dracii se silesc să întineze pe nevoitor prin năluciri rușinoase și prin scurgerea seminței, cel mai adesea în vremea praznicelor (sărbătorilor) și a sfintelor slujbe și mai ales a zilelor în care preoții trebuie să slujească la Sfântul altar, iar pe alții când vor ei să se împărtășească, vrând prin aceasta să-i oprească de la Sfânta împărtășanie⁹⁰. Un alt mod prin care dracii stârnesc patima curviei în om este acela prin atingerea dracilor de om în timpul somnului. Asupra acestui tip de stârnire ne atenționează Sfântul Maxim Mărturisitorul, arătând că unii asceți spun că dracii, atingându-se în somn de anumite părți ale trupului, stârnesc patima curviei. Pe urmă, patima stârnită aduce în minte forma femeii prin amintire. Iar alții zic că aceia se arată minții în chip de femeie și, atingând părțile trupului, stârnesc dorința, și așa se ivesc nălucirile. Alții iarăși spun că patima, care domnește în dracul ce se apropie, stârnește patima și așa se aprinde sufletul spre gânduri, aducând înaintea formelor prin amintiri. De asemenea, despre alte năluciri pătimase, unii spun că se produc într-un fel, alții, într-alt fel. Dar în nici unul dintre modurile amintite nu pot dracii să miște nici un fel de patimă dacă se găsesc în suflet iubirea și înfrânarea, fie că se află trupul în stare de veghe, fie în stare de somn⁹¹. Unele viclenii de-ale dracului curviei ni le

⁸⁸ Ibidem, p. 14.

⁸⁹ Sfântul Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, în FR, vol. I, p. 197.

⁹⁰ Sfântul Ioan Carpatinul, *Una sută de capete de mângâiere*, cap. 18 și 87, în FR, vol. IV, pp. 129-130, 148.

⁹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, suta a doua, cap. 85, în FR, vol. II, p. 84.

descoperă Evagrie Ponticul când spune că, atunci când cineva a dobândit nepătimirea părții poftitoare și gândurile de rușine s-au răcit, atunci arată bărbați și femei jucând împreună și-l face pe pustnic să privească lucruri și forme de rușine, uneori atingându-se și de trupuri, stârnind într-insele fierbințeala dobitocească⁹².

Diavolul mai stârnește în om patima desfrânării prin împodobirile și sulimanurile la care mulți recurg ascultând șoaptele acestuia, în scopul de a atrage privirile, prin vopsirea feței, prin parfumurile tari și îmbrăcămintea indecentă, mijloace pe care Sfinții Părinți le numesc: *steaguri ale desfrânării*. Deci și acestea sunt mijloace prin care stârnesc pe oameni la desfrânare. Acest lucru îl arată Sfântul Tihon din Zadonsk în cercetarea pe care o face femeilor ce se îmbracă indecent, se machiază cu tot felul de *rumeneli*, pudre și farduri: *În ce scop fac ele prostia asta? Nu poate fi altă pricină decât aceea - zice el - că vor să atragă atenția bărbaților, sau mai rău, să le placă să-i provoace la păcat cu ele [...]. Într-adevăr, bărbații le privesc, dar mulți își întorc inimile odată cu capul [...] Nu puțin război se face din această amăgire celor tineri și neîntăriți cu inima*⁹³.

Cuviosul Isaia Pustnicul enumeră patru pricini care duc la curvie: *Prin patru lucruri sporește curvia în trup: prin dormirea la un tânăr (tânără), prin mâncarea pe săturate, prin ușurătatea în purtări și prin împodobire*⁹⁴. Alteori, *supărarea ta din partea curviei vine de la gândurile tale împotriva aproapelui și de la judecarea lui. Dar și de la familiaritatea îndrăzneală cu cei care ți-am spus să nu ai această îndrăzneală*⁹⁵.

*Trândăvia sau lenea este și ea socotită ca pricină a păcatului desfrânării. În această privință, Sfântul Marcu Ascetul arată că sufletul cuprins de lene se lipește cu ușurință de tot ceea ce vede, cugetă sau aude: De pildă, de va vedea frumusețe de femeie, îndată se va răni de pofta trupestă*⁹⁶. *La rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur ne oferă și el câteva detalii de ordin duhovnicesc: ...boala aceasta (desfrânarea - n.n.) nu vine de la ținuta trupului în genere, sau de la frumusețea feței, ci numai de la un suflet trândăvit și rătăcit.*

De multe ori s-au văzut bărbați care trecând cu vederea femeii frumoase și încântătoare, s-au predat unor femei urâte și spurcate. De unde se învederează că a se îndrăgosti de o femeie nu vine de la frumusețea feței sale, fiindcă dacă ar fi așa, apoi asemenea femeii ar fi robit pe cei căzuți, mai-nainte de cele uricioase.

Deci, care este cauza? Că dacă a iubi nu vine de la frumusețea feței, apoi de unde-și are începutul și obârșia amorul? Poate de la demon? Desigur că-și are și de acolo, însă nu aceasta este ceea ce se caută, ci să vedem de nu cumva și noi suntem

⁹² Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, cap. 15, în FR, vol. I, p. 73.

⁹³ Sfântul Tihon din Zadonsk, *Despre păcate*, trad. din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, București, 2000, p. 221.

⁹⁴ Cuv. Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁵ Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în FR, vol. XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 277.

⁹⁶ Sfântul Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, în FR, vol. I, p. 325.

cauza. Nu numai de la demoni vine cursa aceasta, ci împreună cu dâșii vine mai întâi de la noi. De nicăieri nu se naște această boală uricioasă, decât de la deprindere, de la vorbe lingușitoare, de la lene și nelucrare, de la a nu avea nimic de făcut⁹⁷. *Același autor patristic, în alt loc, precizează: desfrânarea se hrănește cu traiul bun, cu petrecerile și cu convorbirile neconținute cu femeile*⁹⁸.

Dar și simplele cuvinte necuviincioase introduc în suflet sămânța desfrânării, și cuvintele puse pe muzică stârnesc focul firesc și din lăuntru⁹⁹, pentru că astăzi există o muzică care incită în mod pervers, prin mesaje subliminale la patimi animalice¹⁰⁰.

Apoi, pipăitul este simțul cel mai primitiv, cel mai periculos¹⁰¹, necesitând o pază duhovnicească mai mare față de celelalte simțuri deoarece e cu neputință să vii la pipăire și să nu săvârșești fapta, de va fi și locația potrivită, pentru că se poate întina cineva truște prin atingere. Și nimic nu-i mai rău decât această simțire¹⁰², atingerea fiind maica faptei¹⁰³. Așadar, e necesar să ne ferim de sărutarea persoanelor de sex opus ca de mușcăturile animalelor veninoase¹⁰⁴ și aceasta pentru că sărutările bagă în suflet otrava desfrânării¹⁰⁵, iar pretextul că prin sărutare îți arăți dragostea este fals, deoarece dragostea nu se arată cu sărutarea, ci cu bunăvoința¹⁰⁶. Totodată, plăcerea pe care o simți în urma pipăitului și a gustului te face să trăiești la fel ca și animalele, oamenii din această categorie fiind robiți pântecului și celor de sub pânză¹⁰⁷. Și astfel, prin neînfrânarea de la nimicuri și dezmiardări întărim în noi puterea zămisliitoare a seminței și prin aceasta ne ațâță în chip nelegiuit spre împreunarea trupurilor¹⁰⁸.

După cum am văzut până aici, patima desfrânării este zămislită, hrănită și sporită¹⁰⁹ mai ales prin trei factori de comportament pătimas: mândrie¹¹⁰ și slavă

⁹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei II Corinteni*, omilia VII, trad. din limba elină, după ediția Oxonia, 1847, de Arhiepiscopul Theodosie Ploștenu, București, 1910, p. 111.

⁹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1998, p. 150.

⁹⁹ Sfântul Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuire la Evanghelia cea de la Luca*, transcris din chirilică, cules, corectat, stilizat și adaptat de diac. Gheorghe Băbuș, în colecția „Ortodoxia Românească”, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1999, p. 176.

¹⁰⁰ Maica Magdalena, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, cu trad. românească a cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor*, Editura Deisis, Sibiu, p. 102.

¹⁰¹ Georges Habra, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰² Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, FR, vol. IX, EIBMBOR, București, 1992, p. 234.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Georges Habra, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰⁵ Clement Alexandrinul, *Pedagogul...*, p. 350.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 349.

¹⁰⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliile și cuvântări*, trad., introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în colecția PSB, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 579.

¹⁰⁸ Cuv. Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 244.

¹⁰⁹ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 145.

¹¹⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara...*, p. 223.

deșartă¹¹¹, osândirea aproapelui¹¹², precum și de săturarea pântecelui și somnul fără măsură¹¹³. Printre izvoarele de proveniență a patimii desfrânării, se numără și păcatul strămoșesc. Trebuie să știm însă că pomirile sexuale dezordonate sunt și o consecință a păcatului strămoșesc și, prin urmare, nimeni nu este scutit de ele. Pe lângă acestea, mai putem adăuga și alte cauze declanșatoare ale acestei patimi, cauze care sunt în ton cu lumea contemporană: îmbrăcămintea necuviincioasă și provocatoare, lectura și vizionarea unor materiale instigatoare (erotice); dansurile, cântecele, reprezentări artistice obscene și imorale din literatură, pictură și cinematografie; vorbele, glume, cuvintele ușurate și triviale¹¹⁴, gândul pătimaș, neglijența rugăciunii, nepăzirea simțurilor, conversațiile prea intime cu femeile, ușurătatea în purtări, lipsa unei educații sănătoase, contactul cu cei stăpâniți de această patimă, împodobirea hainelor, parfumurile, dresurile și privirile cu iscodire. Dresurile sunt, în viziunea patristică, un alt mod de a atrage spre pofta trupească, ele constând în aranjarea părului, a bărbii, îngrijirea sprâncenelor și pudrarea feței în acest scop.

Așa cum dreptul Lot se chinuia văzând faptele nelegiuite ale sodomenilor, tot la fel se zbuciumă oricine privește scene de desfrânare. Nu poate fi ceva mai tulburător și mai incitant spre desfrânare, decât imaginația asociată cu texte, desene, fotografii erotice sau imagini filmate în timpul unei împreunări sexuale. Asistăm astăzi la o adevărată inundație copleșitoare de romane erotice, reviste, casete video, compact discuri, etc. Un tânăr care dorește să lupte pentru îmblânzirea stihiei sexuale, dacă se întâmplă să privească asemenea filme, este aproape imposibil să nu fie biruit și să nu cadă în mrejele patimii desfrânării. Drogurile, cafeaua, tutunul, precum și mulțimea produselor afrodisiace moderne se alătură alcoolului și reprezintă pentru majoritatea celor ce le consumă, doar niște pâraiașe firave care se îndreaptă tot spre fluviul involburat al desfrâului¹¹⁵. Un rezumat al cauzelor ce generează desfrâul ni-l face Sfântul Paisie Velicikovski când spune: *Pofta trupească se naște în om din prefacerea cea călduroasă sau din mâncarea cea multă, sau din somn mult, sau din lucrarea satanei, sau din osândire, sau din vorbe deșarte, sau din împodobirea cu haine, sau din vederea cu ochii a frumuseții divine*¹¹⁶.

Totodată, desfrânarea atacă diferit pe oameni în funcție de progresul lor duhovnicesc. Astfel, la cei începători *căderile se ivesc totdeauna din desfătare (cu mâncări), la cei din mijloc și din mândrie, cu toate că mândria atacă și pe cei*

¹¹¹ *Ibidem*, p. 224.

¹¹² *Ibidem*, p. 222.

¹¹³ *Ibidem*, p. 226.

¹¹⁴ Preot Ioan C. Teșu, *Patima desfrânării...*, p. 59.

¹¹⁵ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, p. 91.

¹¹⁶ Sfântul Paisie Velicikovski, *Crinii țarinii*, în colecția *Comorile Pustiei*, vol. 12, Editura Anastasia, București, 1996, p. 111.

*începători, iar celor ce se apropie de desăvârșire, numai din osândirea aproapelui*¹¹⁷.

Preventiv, Sfântul Teofan Zăvorâtul ne sfătuiește să nu lăsăm niciodată un gând să treacă fără să-i dăm atenție¹¹⁸, pentru că gândurile reprezintă *obiectele luptei lăuntrice*¹¹⁹ trebuind cercetate cu deosebită atenție, pentru a vedea de unde vin și mai ales, ce scop au. Gândul rău odată acceptat face ca sufletul să pornească *deja pe calea păcatului*¹²⁰, făcând pe om să-l iubească și înstrăinând în acest mod pe om de Dumnezeu care *nu privește cu bunăvoință*¹²¹ astfel de comportament. În Pateric se disting trei mișcări ale trupului: una naturală (φυσική κίνησις), alta provenind din excesul hranei și al băuturii, și o a treia provocată de către demoni. Dacă gândurile pe care le iscă (demonul) nu sunt însoțite de patimă - atunci, crede Avva Evagrie - ele nu vor fi pentru noi o piedică în calea cunoașterii lui Dumnezeu¹²². Gândurile de curvie sunt *fiare sălbatice* și stârnesc imaginația sexuală, care este *întotdeauna o imaginație necurată*¹²³, aceasta trebuind să fie corectată, pentru ca ea să fie spre mântuire și nu spre osânda veșnică. Dacă nu vom lăsa gândurile de desfrânare să zăbovească în noi și nu vom consimți cu ele când acestea se ivesc în minte, atunci am barat orice drum al acestei înjositoare patimi. De aceea, nu trebuie să primim *în nici un chip gândul păcatului*¹²⁴ și să nu ne complacem în gânduri desfrânate, întorcând toate aceste gânduri spre cele duhovnicești, pentru că altfel, alunecând pe panta desfrâului, ajungem în prăpastia pierzării.

IV. Felurile, formele, manifestările și consecințele desfrânării

Ținând cont de persoanele care săvârșesc desfrânarea, putem sublinia faptul că felurile acestei patimi sunt în număr de patru. Astfel, desfrânarea *este simplă atunci când se săvârșește între două persoane necăsătorite; incest, atunci când se săvârșește între două persoane înrudite, până la gradul șapte; adulter, când una, sau ambele persoane care săvârșesc desfrânare sunt căsătorite; sacrilegiu, atunci când s-a călcat, prin acest păcat, votul castității*¹²⁵. Desfrânarea se poate săvârși

¹¹⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 225.

¹¹⁸ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Viața duhovnicească și cum o putem dobândi*, trad. Prof. Grația Lungu Constantinescu, Editura Bunavestire, Bacău, 1999, p. 248.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 248.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 250.

¹²¹ *Ibidem*, p. 246.

¹²² T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I Manual Sistematic*, trad. și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1997, p. 277.

¹²³ Prof. V.V. Zenkovski, *op. cit.*, p. 69.

¹²⁴ Sfântul Teodor Studitul, *Cuvinte duhovnicești*, col. *Izvoare duhovnicești*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1994, p. 164.

¹²⁵ Asist. Constantin C. Pavel, „Patimi dăunătoare vieții omenești (desfrânarea, invidia și mânia)” *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an XXXIII (1957), nr. 5-7, p. 432.

după rânduiala firească, când se face în afară de căsătorie, sau împotriva ordinii naturale, acest păcat fiind așezat între păcatele strigătoare la cer.

După Sfântul Ioan Casian, formele desfrânării, sunt:

- actul sexual împreunarea cu un partener;
- masturbația și scurgerea nocturnă, descrise eufemistic ca *(desfrânare) fără a atinge o femeie și denumite și necurăție* (inmunditia);
- desfrânarea în minte și în inimă¹²⁶.

Atunci când unirea sexuală se produce în afara contextului ei spiritual și se practică numai pentru desfrătarea simțurilor, inevitabil ea îl mutilează pe om, pervertind profund ordinea firească a raportului său cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu aproapele.

Dorința exclusivă de plăcere sexuală ce caracterizează desfrânarea, pune în mișcare puterea poftitoare a omului și o îndepărtează de Dumnezeu, Care ar trebui să fie scopul ei esențial. Orbit de desfătarea simțurilor pe care i-o produce această patimă, omul se lipsește astfel de desfătarea spirituală cu bunurile cerești. Plăcerea privită ca scop în sine devine pentru om un absolut, care-L exclude pe Dumnezeu și-I ia locul¹²⁷, iar din această pricină se ajunge la transformarea dorinței de absolut, care înainte era îndreptată spre Dumnezeu, într-o dorință exclusiv carnală, pătimașă, impersonală ce devine o formă de autoidolatrie¹²⁸. După păcatul original, omul își îndreaptă atenția spre corpul său și îl consideră materie, simplă carne sensibilă, pradă pasiunilor și concupiscentei ce îi împiedică intrarea în Împărăția Cerurilor: Carne și sângele nu pot să moștenească Împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea (1 Co 15, 50). Plăcerea privită ca scop în sine devine pentru pătimaș un absolut care-L exclude pe Dumnezeu și-I ia locul. Prin desfrânare, omul își face din voluptate un idol¹²⁹. Atunci omul nu mai vede centrul ființei sale în chipul lui Dumnezeu pe care-l poartă în sine, ci în funcțiile sexuale. Într-un anume fel, el se reduce la acestea, tot așa cum cel care este stăpânit de patima lăcomiei se reduce la funcțiile sale gustative și digestive. Astfel, omul se descentrează și viețuiește înstrăinat de sine. Nefiind, așa cum se cuvine, supusă iubirii spirituale, funcția sexuală ajunge să ocupe în om un loc nespus de mare, poate chiar exclusiv, și înlocuiește iubirea cu pofta animalică și instinctivă. Tot păcatul pe care-l va face omul, este în afara trupului, dar cel ce curvește păcătuiește în trupul său (1 Co 6, 14). Aceasta o spune Sfântul Pavel, pentru că prin scurgere întinează însăși ființa trupului, fapt care e cu neputință să se întâmple în alt păcat. Iar eu întreb – spune Sfântul Ioan Scărarul -

¹²⁶ Columba Stewart, *Cassian Monahul (Învățătura Ascetico-Mistică)*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr. și Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 120.

¹²⁷ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

¹²⁸ Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, Trad. sora Eugenia Vlad, A.F.M.C., Editura Christiana, București, 1996, p. 48.

¹²⁹ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

de ce la orice alt păcat ne-am obișnuit să zicem numai că oamenii greșesc, dar când auzim că cineva a curvit, zicem, cu durere, că acesta a căzut¹³⁰. *Părintele Stăniloae tâlcuiește în felul următor acest text*: Se poate spune că cineva a greșit și s-a întors iarăși prin calea prin care s-a abătut. Căci a tăgăduit de pildă prin limbă și iarăși s-a mărturisit prin ea. Sau a furat prin mâini și iarăși a dăruit prin ele. Și în altele la fel. Dar cel ce a curvit nu se întoarce prin aceeași cale prin care a căzut. Ci prin alta. Căci plânge, postește, suspină. De aceea se numește curvia în chip propriu cădere, nu greșeală. Aceasta cu atât mai mult când e vorba de viețuirea călugărească. Pentru că e proprie călugărului fecioria și făgăduința. *Deci cel ce a stricat fecioria a căzut cu adevărat, călcând făgăduința*¹³¹, căci curvia abate toate simțirile și puterile trupului și ale sufletului și prefăce și corupe chipul și asemănarea zvârlindu-le în nimic. De aceea e și numită cădere¹³². *Ordinea facultăților omului este astfel tulburată și în ființa sa se instaurează un profund dezechilibru, provocat de faptul că mintea, voința și afectivitatea încetează de a mai sta în slujba spiritului și, nemaifiind modelate și ordonate de el, sunt puse în slujba poftei sexuale, mânată de căutarea plăcerii. Omul, stăpânit de instinct, ajunge asemenea animalelor*¹³³. *Deosebirea dintre desfrânați și animale se face observată din faptul că acestea au perioade scurte și bine determinate în care își perpetuează specia, limitându-se la ceea ce natura le-a îngăduit, pe când desfrânatul nu își poate stăpâni sau înfrâna pornirile trupesti. Pentru el nu există nici o măsură în săvârșirea păcatului, nici în plan fizic, nici în cel spiritual. Desfrânarea, ca toate celelalte patimi, operează răsturnarea valorilor la cel mai înalt nivel: ea duce la situarea lui Dumnezeu într-un plan secund, la uitarea și la negarea Lui, punând în locul Său plăcerea simțurilor. Pătimașul nu se îngrijește de celălalt ca persoană, ci se gândește doar la sine și la satisfacerea proprie, nerealizând că, în goana sa disperată după ea, el ajunge la deznădejde. La aceasta se ajunge din cauză că setea după păcat nu se poate stinge decât cu înfrânare, iar înfrânarea reprezintă încercarea de revenire la statutul de fiu al lui Dumnezeu. Fiul împăratului Ceresc nu are dorinți pătimașe, el fiind complet diferit de cel desfrânat care, prin patima sa face ca în propriul său suflet să apară o răsturnare a valorilor*¹³⁴. *Aceasta, împreună cu acceptarea momelilor patimilor, duce la situarea lui Dumnezeu într-un plan secund, la uitarea și la negarea Lui, punând în locul Său plăcerea simțurilor*¹³⁵. *Astfel, plăcerea este un mod al lucrării simțurilor constituit după o poftă irațională*¹³⁶, *deoarece mintea, voința și afectivitatea încetează de a mai sta în slujba spiritului*¹³⁷. *Se face dragoste fără dragoste, fără*

¹³⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 232.

¹³¹ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 481, în *FR*, vol. IX, p. 232.

¹³² *Idem*, notă explicativă nr. 483, în *FR*, vol. IX, p. 233.

¹³³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise...*, p. 235.

¹³⁴ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, studiu introductiv și trad. diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 188.

¹³⁷ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

bucurie și chiar fără plăcere: un erotism la bălci, la îndemâna oricui, fără suflet, fără tandrețe¹³⁸. Conștiința, acel glas al lui Dumnezeu în om, îl însoțește pretutindeni și îl chinuie neconținut. Plăcerea adulterinului – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – a fost scurtă de tot, pe când durerea și scârba urmate după ea sunt fără sfârșit, fiindcă și seara, și noaptea, și în oraș, și în pustietate, și, în sfârșit, pretutindeni, îl însoțește acel nemilos pârâș, arătându-se ca o sabie ascuțită de amândouă părțile, mistuindu-l de frică și de groază și fiind muncit de cele mai înfricoșate munci¹³⁹.

Ce mare adevăr este în afirmația că desfrânarea a fost și va rămâne pentru toate timpurile principala cauză a degradării ființei umane¹⁴⁰, căci prin transformarea dorinței iraționale în plăcere, omul se mișcă într-un cerc vicios în care, fugind după plăcere, agonisește, de fapt, durerea. În zbaterea lui de a ieși din acest cerc ucigător, omul moare puțin câte puțin, după fiecare eșec, în momentul imediat următor plăcerii. Căci aceasta, prin efemeritatea ei, îi provoacă o suferință care este cu atât mai mare cu cât lupta pentru a dobândi plăcerea a fost mai grea și de o mai lungă durată. Făcând referire la acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: Că dacă cineva ar cerceta acestea cu toată băgarea de seamă și ar putea să adune la un loc toate batjocurile lor, toate nelegiuirile, toate iușimile cele dese izvorâte fie din suflet, fie din dezmiardările lor, toate degusturile și toate celelalte pe care le știu numai cei ce le pătimesc, va găsi firește că orice război are mai multe răgazuri decât viața lor cea ticăloasă. Și de care plăcere îmi vorbești, spune-mi, de cea izvorâtă din împreunare, care este atât de scurtă? Dar îndată această plăcere este cuprinsă de un alt război, și valuri și tulburare, în sfârșit, iarăși de aceeași nebulie¹⁴¹.

Invers decât în cazul iubirii, concupiscenta este atrasă și influențată numai de frumusețea sensibilă. Dragostea, dintre toate sentimentele, este cea care se potrivește cel mai bine spre a justifica abdicarea de la sinele propriu, pentru că ea ne împinge să ne jertfim pentru cei pe care-i iubim. Între această dăruire de sine și abandonul de sine, satana păstrează mai multe pante atât de ușor înclinate, încât abia se simt. El știe că dragostea este domeniul prin excelență al confuziilor între viciu și virtute: în nici o altă parte omul nu se înșeală mai abitir în ce privește motivările sale și nu se mulțumește mai bine cu sofisme cusute cu ață albă. În nici o altă parte, masochismul și egoismul strâmt nu se înveșmântează cu mai mult succes cu aparențele sacrificiului¹⁴².

Patima desfrânării face ca în existența celui robit trupul să treacă înaintea duhului: *Pofa (desfrânată) face mai iubite decât Cauza și Ființa cea unică și*

¹³⁸ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfîntenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. Gabriela Moldoveanu, ediția a II-a revăzută, A.F.M.C. Christiana, București, 1999, p. 183.

¹³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei întâi către Corinteni...*, omilia XXII, p. 233.

¹⁴⁰ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, omilia XXXVII, p. 400.

¹⁴² Denis de Rougemont, *Partea diavolului...*, p. 130.

singură de dorit [...] cele de după ea și de aceea socotește mai de cinste trupul decât duhul. De asemenea face mai atrăgătoare posesiunea celor văzute decât slava și strălucirea celor duhovnicești¹⁴³. În patima desfrânării, sexualitatea devine pentru om un obstacol în calea întâlnirii cu Dumnezeu. Ea încetează de a mai fi expresia pe plan trupesc a iubirii ancorate în sfințenia Duhului, de asemenea încetează de a mai fi un act spiritual, devenind un act pur carnal, mărginit la trup¹⁴⁴. Se poate ajunge la o împletire a patimii cu dragostea. Astfel unii oameni, profund răvășiți de faptul că au fost înșelați pe când trăiau o iubire veșnică, nu mai cred în iubirea sinceră și jertfelnică, ci se refugiază în plăcere ca într-un drog și multiplică, nu fără un surd spirit de revanșă, cuceririle încurcate și efemere¹⁴⁵. În aceste cazuri, cel care desfrânează poate avea impresia că o face din dragoste pentru celălalt, dar el, cu sufletul înmămolit în mocirla desfrânării și pe cale de a putrezi complet¹⁴⁶, nu observă că semenul său nu are poftă asemănătoare. În aceste cazuri, nefiind supusă iubirii spirituale, funcția sexuală ajunge să ocupe în om un loc nespus de mare, poate chiar exclusiv, și înlocuiește iubirea cu pofta animalică și instinctivă¹⁴⁷. Plăcerea apărută în urma păcatului nu este una de durată, neavând nici o legătură cu divinul, ale cărui bucurii nu au nici sfârșit, nici comparație. Trăind într-o atmosferă asemănătoare iadului, cei desfrânați simt patima ca pe un foc și o flacără pe care încearcă să le stingă. Patima desfrânării este atât de puternică, încât cel condus de ea este dus ca un rob acolo unde poruncește diavolul¹⁴⁸, adică tocmai în adâncul iadului¹⁴⁹, în întunericul cel mai negru, unde nu stăpânește decât dorința păcătoasă și arzătoare care trebuie satisfăcută în tină și noroi¹⁵⁰. Patima desfrânării, ca și orice altă patimă, îl stăpânește pe om răpindu-i libertatea, făcându-l pe acesta să depindă de propria sa patimă care îi comandă ce trebuie să facă. Patima își întinde astfel stăpânirea asupra acestuia, făcându-l să renunțe la propria sa libertate, la acest frumos dar cu care l-a înzestrat Dumnezeu.

Când ne referim la felurile acestei patimi, putem spune că există o desfrânare sau curvie sufletească, interioară, care se naște în suflet și una care se manifestă prin trup în lucrările lui fizice. Legătura dintre acestea este intrinsecă. Mai înainte de a fi

¹⁴³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, în FR, vol. III, p. 258.

¹⁴⁴ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴⁵ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, în vol. *Despre feciorie, Apologia vieții monahale, Despre creșterea copiilor*, trad. din limba greacă și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2001, p. 270.

¹⁴⁷ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere II*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 22, EIBMBOR, București, 1989, p. 263.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 259.

¹⁵⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise...*, p. 52.

curvie trupească sau de a se exterioriza, ea este curvie interioară cu gândul. La rădăcina declanșării acestor energii pe care le solicită și epuizează actul fizic al curviei, stă distrugerea, răvășirea și pustiirea sufletului¹⁵¹. Mântuitorul Iisus Hristos, fiind și bun psiholog și cunoscând pericolul pe care-l reprezintă păcatul cu gândul, mai ales cel al desfrânării, avertizează: *Ați auzit că s-a zis celor de demult: Să nu săvârșești adulter. Eu însă vă spun vouă: că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui (Mt 5, 27-28)*. Referitor la aceste cuvinte ale Bunului Mântuitor, Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: *După cum este cu neputință să te atingi de foc și să nu te arzi, tot așa uitatul la chipurile frumoase arde sufletul, ce caută cu poftă, mai iute decât focul. Că trupurile frumoase sunt pentru ochii desfrânaților ca o materie ce aprinde lesne. De aceea trebuie să nu dăm prilej focului poștei să vadă frumuseți străine, ci să înăbușim prin orice mijloc focul, să-l stingem cu gânduri cucernice, să stăvilim incendiul ca să nu se întindă mai departe, să nu-i îngăduim să surpe tăria sufletului nostru*¹⁵².

Considerațiile precedente în legătură cu trupul nu trebuie să ne facă să uităm că trupul nu este totdeauna implicat în patima desfrânării, că cel mai adesea intervine în al doilea rând.

După cum am mai spus, înainte de a fi fizică, sexualitatea umană este psihică. Cel mai adesea, trupul este împins să păcătuiască de o dorință care se naște în inimă: Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările... (Mc 7, 21) și tot crește până ajunge să se implice trecerea la actul fizic. Pofta inimii are în ea germenul patimii și chiar ajunge s-o săvârșească în chip deplin (Mt 5, 28).

Și dacă este adevărat că, în anumite cazuri, imboldul trupului iscă în suflet pofta, putem spune totuși că și atunci sufletul este cel care are inițiativa, întrucât el dispune de puterea de a primi sau nu aceste imbolduri, lăsându-le fie să se înțelească, fie dimpotrivă, respingându-le încă de la început. Subliniem faptul că patima desfrânării poate fi săvârșită cu mintea prin desfătarea păcătoasă cu închipuirea desfrânării, mai precis cu imaginile ei. Precum trupul are ca lume lucrurile, așa și mintea are ca lume ideile. Și precum trupul desfrânează cu trupul femeii, așa și mintea desfrânează cu ideea femeii prin chipul trupului propriu. Căci vede în gând forma trupului propriu amestecată cu forma femeii. Căci cele ce face trupul cu fapta în lumea lucrurilor, acelea le face și mintea în lumea gândurilor¹⁵³. Atunci când aceste imagini nu sunt furnizate de simțuri sau de

¹⁵¹ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Varlaam*, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2002, p. 489.

¹⁵³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap. 53, în *FR*, vol. II, p. 96.

memorie, ele pot fi făurite sub impulsul dorinței, de imaginație. Aceasta poate da nașterea sub presiunea unei dorințe deosebit de puternice, dar și prin directa lucrare a demonilor, unor veritabile halucinații. Demonul desfrânării, arată Evagrie, îl face pe suflet să spună ori să asculte tot felul de vorbe, ca și cum lucrul cu pricina ar fi chiar în fața ochilor¹⁵⁴.

O formă a desfrânării este lucrarea ei în cadrul unirii dintre cele două sexe, fie că este vorba despre o legătură de acest gen înainte sau în afara căsătoriei, fie în cadrul familiei, și aceasta când unirea dintre cei doi soți nu respectă o disciplină duhovnicească, prin această disciplină înțelegându-se perioadele de post rânduite de Biserică, dar și scopul esențial - o expresie a iubirii mult mai adânci decât o atracție trupească - iubirea duhovnicească, și un mod de concretizare a acestei iubiri prin nașterea și creșterea copiilor. Înainte și în afara căsătoriei, cele care lovesc grav viața intimă sunt auto-erotismul, căsătoria de probă sau concubinajul, iar în cadrul familiei, căutarea exclusivă a plăcerii erotice, nerespectarea scopului sau a finalității conjugale sau abuzul de sex, nerespectarea unei discipline trupești și conjugale, deviații și comportamente bizare, patologice, perversitate, culminând în crima premeditată a avortului, adulterul sau infidelitatea și divorțul, care sunt moarte sufletească și încălcare gravă a caracterelor căsătoriei: unitatea și indestructibilitatea¹⁵⁵.

Desfrânarea îl face să trăiască pe cel în care s-a încuibat, într-o lume a fantasmelor, într-un univers ireal, căzut pradă delirului și forțelor demonice. Însă, persoanele unite prin iubire se dăruiesc una celeilalte și se primesc în schimb una pe cealaltă, căci iubirea este dăruire liberă de sine și deschidere spre celălalt. În această comuniune, fiecare dintre ele își îmbogățește și își împlinește întreaga ființă, în toate laturile ei și în toate aspirațiile ei; iubirea este înflăcărată de har și întinde să dobândească Împărăția, și sporind în spiritualizare, îl înalță pe om la infinitul dumnezeiesc. Cu totul dimpotrivă, desfrânarea vădește o iubire egoistă de sine. Ea îl mărginește pe om la sinele egoist și îl închide cu totul față de ceilalți, împiedicând orice formă de comunicare și schimbul de bogăție ființială, pentru că, stăpânit de ea, pătimașul nu-și urmărește decât propria sa plăcere, nu dăruiește nimic celuilalt, iar de la acela așteaptă să primească numai ce-i cere dorința sa pătimașă. Iar ce dobândește este privit ca împlinirea propriei dorințe, iar nu ca dar al celuilalt; pătimașul și-l însușește pe celălalt care nu este decât un simplu obiect al patimii sale. Desfrânarea îl întemnițează astfel pe om în propriul eu, sau mai precis în lumea mărginită și închisă a sexualității sale trupești, a instinctelor și a fantasmelor, izolându-l cu totul de universurile infinite ale iubirii și spiritului¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*, trad. Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 94.

¹⁵⁵ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁶ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 140-141.

Pătimașul nu aude, nu vede și nu înțelege nimic din dorurile de împlinire ale celorlalte persoane, care pentru el nu mai este un subiect, ci un obiect ce trebuie posedat, stăpânit, căci oferă plăceri.

Ca urmare a desfrânării, omul îl vede pe aproapele său altfel decât este și nu așa cum este. Pătimașul dobândește o viziune delirantă a celor pe care-l mână patima sa și astfel toate raporturile sale cu aceste ființe sunt pervertite¹⁵⁷. În discuția sa cu persoana *iubită* - un monolog plin de reproșuri - el nu mai aude vocea și suspinul celuilalt, nu-i vede lacrimile și nu-i simte suferința, ci se aude doar pe sine cu pretențiile sale mereu crescând. El îi cere celuilalt totul, dar îi oferă infinit mai puțin sau chiar nimic. Cere sacrificiu și jertfa, dar nu știe decât de poftă și ambiție, crede că totul i se cuvine, dar fără a oferi ceva în schimb. Îi cere celuilalt să fie perfect, dar el trăiește mai departe în mediocritatea trăirilor sale grosiere și josnice. Așteaptă ca lumea să-l adore, să i se închine lui, să-l venereze pentru *performanțele* sale, care nu doar că nu au nimic în comun cu viața duhovnicească, dar sunt o rușine pentru ființa umană.

Persoana celuilalt nu mai este o taină de care trebuie să se apropie cu delicatețe și sfințenie și, mai presus de toate, cu dragoste sinceră și curată, ci o cetate cucerită care trebuie să plătească permanent *tribut* în natură cuceritorului; o casă părăsită a cărei ușă trebuie să fie permanent deschisă, pentru a nu fi bruscată și spartă¹⁵⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur compară pe cel ce a degenerat în această patimă cu cel care se luptă într-una cu ea, și spune: Dar împreunarea are în sine oarecare plăcere – cel puțin aceasta veșnic o trămbează; pe când cel cumpătat suferă într-una, luptându-se cu tirania firii. Și cu toate acestea se întâmplă tocmai dimpotrivă, căci năvala și tulburarea aceasta mai mult la cel curvar se găsește. Căci și zguduitura în trup îi este foarte mare, din care pricină se găsește mai rău decât orice mare furtunoasă, niciodată neputând sta împotriva poftelor, ci veșnic este însăgetat de dansa, ca și cei îndrăciți, care într-una sunt tulburați de dureri rele. Dar cel cumpătat, ca și un luptător viteaz, într-una aruncând de la sine acea plăcere, câștigă la urmă cea mai bună și cea mai plăcută plăcere dintre miile de plăceri, împodobindu-se într-una cu biruința aceasta, cu cugetul împăcat și cu cele mai strălucite trofee. Acela dacă după împreunare se odihnește puțin, nimic nu înseamnă, căci iarăși a venit furtuna peste dansul, iarăși valurile de dinainte, pe când cel ce filozofează nu lasă ca nici măcar început să-și ia o astfel de tulburare, nici a se înfuria marea, nici a urla fiara sălbatică. Dar dacă ar și suferi vreo silă sau vreo tulburare stăpânindu-și o astfel de apucătură, totuși fiind într-una hărțuit și atacat, el nu se pleacă defel, și se aseamănă cu cel care ține în frâu un cal sălbatic și înfuriat și-l stăpânește cu toată băgarea de seamă, pe când cel ce se pleacă ca să scape de osteneală va fi tras de cal și purtat în toate părțile¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵⁸ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tălcuirea Epistolei întâi către Corinteni...*, omilia XXXVII, pp. 400-401.

Subiectul generator de plăceri, chiar dacă este și el cuprins de aceeași înjositoare patimă, nu-l prețuiește și nu-i acordă cinste și prețuire desfrânatului, ci dimpotrivă, celui ce nu se lasă vrăjit și nu se lasă prins în mrejele acestei patimi: Pe cine va prețui mai mult curva, spune-mi, pe cel ce-i slujește și-e este rob, sau pe cel care zboară pe deasupra mrejelor ei, pe deasupra undițelor ei? Nici nu încapă vorbă că pe acesta din urmă. Așadar, pentru cine se va înflăcăra ea mai tare? Pentru cel căzut sau pentru cel ce nu cade defel? Firește că pentru acesta. Deci cine-i va fi mai dorit? Cel ce îi este supus sau cel ce încă nu s-a lăsat a fi cucerit? Firește că acesta din urmă.¹⁶⁰

Ceea ce simte cel ce se desfrânează nu este nici măcar plăcere, pentru că, făcând cele peste ordinea firii, *se face animal după patimă*¹⁶¹ și, căzând din starea sa de fiu al lui Dumnezeu, el trăiește doar în *frământare, tulburare, durere, furie, mare zguduire și fierbere*¹⁶². Devenind obsesie, drog care trebuie constant utilizat, desfrânarea *constă în întrebuițarea patologică pe care omul o dă sexualității sale*¹⁶³, iar cei care *scapă de furia*¹⁶⁴ ei sunt puțini. Toți suntem mădulare ale lui Hristos și trupul nostru este Biserica în care sălășluiește sufletul, iar acesta din urmă este templu al Duhului Sfânt, Una dintre Persoanele Sfintei Treimi, de aceea, cel care își întinează trupul *nu se va împărtăși cu originalul*¹⁶⁵, mai ales datorită faptului că, din cauza desfrânării, *se creează o legătură tăinuță între voluptate și moarte*¹⁶⁶. Din această cauză, *cel care a batjocorit trupul, a batjocorit Biserica*¹⁶⁷.

*Desfrânarea este cel mai adesea privită ca o formă de nebunie. Sfântul Vasile cel Mare vede în manifestările acestei patimi fapte săvârșite de un suflet nebun și turbat*¹⁶⁸, iar Sfântul Ioan Scărarul spune că ea îl face pe cel ce pătimește aceasta ca pe un scos din minte și ieșit din sine, beat neîncetat după ființa cuvântătoare și necuvântătoare¹⁶⁹. Același autor precizează în continuare: Dracul curviei, întunecând adeseori mintea conducătoare, îi face pe oameni să săvârșescă acele lucruri pe care numai cei ieșiți din minți le săvârșesc¹⁷⁰. Sfântul Ioan Gură de Aur arată cum această patimă *rătăcește mintea omului, îi întunecă, îi tulbură, îi răvășește și îi chinuie sufletul*: După cum tâlharii și spărgătorii de ziduri când voiesc a fura ceva de preț, fac aceasta stingând lumânarea, tot așa face și cugetul cel stricat cu cei ce păcătuiesc, căci și în noi este o lumină care arde veșnic și care se numește

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 399-400.

¹⁶¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 237.

¹⁶³ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 136.

¹⁶⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 270.

¹⁶⁵ Sfântul Clement Romanul, *Omilie, numită a doua Epistolă către Corinteni*, cap. XIV, 3-5, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. I, EIBMBOR, București, 1979, p. 119.

¹⁶⁶ Prof. Ion Lazăr, *op. cit.*, p. 101.

¹⁶⁷ Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre a nu ne lipsi de cele lumești*, omilia XXI, trad. Pr. prof. Dumitru Fecioru, în volumul *Scrieri. Partea întâi*, în col. PSB, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 553.

¹⁶⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 77.

cuget sau conștiință. Dacă duhul răului intră cu multă grăbire înăuntru și stinge acea flacără, de îndată a întunecat sufletul și l-a doborât, și îndată a furat tot ce se găsea înăuntru. Când sufletul a fost cucerit de vreo poftă necurată, întocmai ca și norul sau ceața care întunecă ochii trupului, tot așa și el rămâne întunecat cu totul, cucerindu-i-se mai dinainte prevederea cugetului, și nu-l lasă a vedea mai departe, nici prăpastia ce-i stă în față, nici gheena, nici frica, ci la urmă fiind asuprit de voința acelei poște necurate, se face ușor de cucerit de păcat, și întocmai ca un zid fără ferestre ridicat înaintea ochilor, pofta nu mai lasă a străluci lumina dreptății în cuget, fiindcă toate gândurile cele necuviincioase ale poștei l-au împresurat din toate părțile. Atunci femeia curvă i se înfățișează veșnic și înaintea ochilor, și înaintea cugetului, și înaintea gândurilor lui. Și după cum cei orbiți, chiar de ar sta sub cerul liber și într-o amiază din cele mai strălucitoare, totuși nu se pot bucura de lumină, fiindu-le închiși ochii, întocmai așa pătimesc și aceștia, căci de li s-ar trâmbița la ureche mii de vorbe mântuitoare, ei își astupă urechile la toate vorbele acelea, fiind prinși mai dinainte și robiți cu sufletul acelei patimi. Dar toate acestea le știu prea bine toți cei ce au încercat asemenea lucruri jalnice. Fie însă ca voi să nu știți niciodată de asemenea încercări¹⁷¹. Poate exista o robie mai mare decât robia plăcerilor trupului?¹⁷² *se întreba autorul menționat, arătându-ne prin aceasta gravitatea patimii. Sfântul Bernard este de părere și el că de nici un păcat nu se bucură diavolul atât de mult ca de păcatul curviei, pentru că el poate săvârși toate păcatele, numai păcatul curviei nu poate. De aceea se străduiește întotdeauna să înșele oamenii să cadă în curvie*¹⁷³.

*Atât de gravă este desfrânarea, încât Sfântul Ioan Casian afirma că ar fi mai bine pentru cel pătimăș să fie atins de viciul gloriei deșarte, decât de flacăra desfrânării*¹⁷⁴ și, cu toate că acest viciu este unul din păcatele cele mai greu de învins, desfrânatul ori nu se vindecă, ori cu greu se mai poate ridica după prăbușire¹⁷⁵.

*Gravitatea cea mai mare este că desfrânatul nu-și strică doar trupul său, ci atentează, din cauza patimii dezlănțuite, și la trupurile celor din jur, încercând să le subjughe pentru a-și satisface dorințele păcătoase, iar dacă dă greș, poate recurge la ucideri, adultere, hoție. Unii intră într-un adevărat joc al seducției*¹⁷⁶, privind doar scopul, adică satisfacerea plăcerii proprii, neluând seamă la faptul că celălalt partener are suflet, voință și sentimente care ar trebui respectate. Desfrânatul nu-și urmărește decât propria sa plăcere, nu dăruiește nimic celui alt, iar de la acela

¹⁷¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni*..., omilia XI, p. 110-111.

¹⁷² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*..., p. 50.

¹⁷³ Sfântul Bernard apud Prof. Univ. Dr. Doc. Pandelescu Olteanu, *Floarea darurilor sau Fiore di virtu*, studiu, ediție critică pe versuri, după manuscrise, trad. și glosar în context comparat, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992, p. 180.

¹⁷⁴ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, XII, trad. de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Prefață, studiu introductiv și note de Prof. Nicolae Chițescu, în col. PSB, vol. 57, EIBMBOR, București, 1990, p. p. 386.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 70.

așteaptă să primească numai ceea ce-i cere dorința sa pătimasă. Iar ceea ce dobândește este privit ca împlinirea propriei sale dorințe, iar nu ca dar al celui alt¹⁷⁷.

După cum am subliniat, desfrânarea nu merită numele de iubire, fiind o falsă și ipocrită față a acesteia, o periculoasă mască a nesfârșitelor dureri și suferințe. Această patimă nu face decât să răpească cele mai sincere și nobile sentimente ale oamenilor, pervertindu-le toate facultățile sufletești și transformându-i în simple marionete la dispoziția poftelor animalice. Sfântul Ioan Gură de Aur, tot așa, învață că *prin curvie întregul trup se face spurcat – ca și cum căzând cineva într-un lac de murdărie, s-ar afunda peste tot în acea mocirlă – adică întregul trup s-a mântit cu acea necurăție. De altfel, așa este obiceiul nostru, căci de la lăcomie și răpire nu s-ar gândi cineva ca să se ducă la baie să se spele, ci cu nepăsare el se duce la casa sa, pe când după împreunarea cu curva, fiindcă întregul trup i s-a făcut necurat, se duce la baie ca să se curețe, ceea ce dovedește urăcioasa socotință ce o are cineva în cugetul său de acest păcat. Amândouă aceste păcate – lăcomia și curvia – sunt păcate grele și amândouă bagă pe om în gheenă, dar fiindcă Pavel totul face cu economie și înțelepciune, pentru aceea a mărit aici (1 Co 6, 15) păcatul curviei mai mult decât celelalte*¹⁷⁸.

Doar în această iubire adevărată, sfințită prin taina Sfintei Cununii și cu ajutorul harului dumnezeiesc, fiecare om dăruiește celui alt nu moarte, ci viață, îl ajută pe celălalt să devină el însuși în forma proprie lui de slujire și creație¹⁷⁹. Numai urmând calea adevăratei vieți creștine vom putea să spiritualizăm tot ceea ce este truesc în noi, ridicând iubirea senzuală la treapta înaltă de iubire duhovnicească.

Patima desfrânării se desfășoară după un scenariu și potrivit unui mecanism ce are mult mai multe în comun cu instinctul și cu pofta decât cu rațiunea și cu discernământul. Declanșarea și derularea acestei patimi poate fi descoperită și de manifestările care o anticipează și o precipită:

- o stare crescândă de neliniște și de agitație, un zbucium și o tulburare sufletească în continuă progresie, în așteptarea derulării și satisfacerii ei;
- o tulburare a sufletului și un tremur continuu al trupului, în așteptarea tot mai lipsită de răbdare a momentului împlinirii ei;
- un proces complex de elaborare a mijloacelor, circumstanțelor și persoanelor antrenate în săvârșirea ei, dublată de înlăturarea tuturor circumstanțelor care ar putea împiedica declanșarea ei;
- o teamă și o adversitate, o gelozie bolnavă față de tot ceea ce i-ar putea periclita împlinirea patimii, fie că este vorba de persoane, fie că este vorba de obiecte;

¹⁷⁷ Jean- Claude Larchet, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni...*, omilia XVIII, p. 180.

¹⁷⁹ Jean- Claude Larchet, *op. cit.*, p. 142.

- o reducere progresivă a factorului rațional, în favoarea celui irațional, pătimas; o stingere a discernământului, o întunecare a rațiunii, a puterii de judecată și de deliberare, sfârșind prin pierderea controlului asupra lucrărilor sufletului și a simțurilor;

- robie sufletească, prin care desfrânatul lucrează instinctiv, animalic la împlinirea poftei sale fără limite¹⁸⁰.

Așa cum am precizat mai sus, demonii pot ispiti pe oameni cu această patimă prin mai multe feluri, iar una din uneltirile și înșelăciunile lor este și provocarea poluțiilor, tulburându-l cu gânduri și trăiri de desfrânare. Trebuie să fie cunoscute foarte bine *schimbările, prefacerile și transformările*¹⁸¹ care au loc în interior, pentru a ști când cineva se face vinovat chiar de poluțiile avute. Oxigenarea mai slabă a creierului, ca urmare a meselor copioase, stropite și udate din belșug cu băuturi și datorată faptului că digestia celor îngurgitate solicită o cantitate mai mare de energie, slăbesc discernământul, trezvia, controlul mișcărilor trupești de către cele spirituale, favorizând rătăcirea, vagabondarea minții și a gândurilor, căderea lor în robia plăcerilor trupului și instalarea poftelor și a dorințelor de natură fizică¹⁸². Sfinții Părinți arată că adevăratele cauze ale acestor ispitiri de natură erotică din vis pot fi gândurile și trăirile noastre conștiente, scăpate în somn de sub controlul și cenzura rațiunii, precum și diavolii care, potrivit asceticii răsăritene, se pot atinge de trup și-l pot tulbura cu gânduri și trăiri de desfrânare. Sfântul Ioan Scărarul subliniază: *Când ne așezăm în așternut să fim cu multă grijă pentru că în timpul somnului, mintea singură, fără de trup, se luptă cu demonii, prin gândurile ce au străbătut-o înainte de a adormi, iar dacă gândurile ce ne-au preocupat au fost îndreptate spre plăcerile trupești, mintea va fi o trădătoare a cauzei sale însăși și a trupului*¹⁸³. Poluțiile sau scurgerile avute în timpul somnului nu sunt vinovate în sine, dar ele *pot fi vinovate prin cauzele care le provoacă*¹⁸⁴, respectiv când sunt rezultatul unor dorințe neîmplinite avute chiar în acea zi. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare subliniază faptul că multe închipuiri avute în timpul somnului *sunt ecouri ale gândirii din timpul zilei*¹⁸⁵, și, de aceea chiar și visurile trebuie să-ți dea prilej de gândire cu privire la credință¹⁸⁶, pentru că ele sunt câteodată *experiențe și imagini din trecut*¹⁸⁷, fiind un indiciu al patimilor ascunse în suflet. Dacă cineva suferă vreo scurgere în timpul somnului trebuie să se învinuiască pe el însuși, adică nepăsarea și lenea, pentru că, după Sfântul Ioan Casian, scurgerile naturale au loc *o dată la câteva luni*¹⁸⁸. Scrierile

¹⁸⁰ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, studiu introductiv și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 268.

¹⁸² Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸³ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 312.

¹⁸⁴ George Habra, *op. cit.*, p. 229.

¹⁸⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări...*, p. 263.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 389.

¹⁸⁷ Columba Stewart, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 124.

duhovnicești răsăritene nu condamnă, ca fiind patimi, ispitirile din timpul somnului, dar avertizează că ele sunt semne ale alipirii noastre puternice de cele lumești, trupești și materiale¹⁸⁹. Scurgerile, care se produc fără voie, sunt consecința a trei cauze: prea multa mâncare, lipsa de veghere și înșelăciunile duhului rău¹⁹⁰, dar, totuși, ele nu rezultă de pe urma *consumului excesiv de alimente sau lipsei de veghere morale, cât vicleniilor demonilor*¹⁹¹. Somnul mult și necontrolat, lipsa de disciplină cu privire la timpul de odihnă și refacere poate favoriza apariția ispitelor în vis. Sfântul Nicodim Aghioritul ne recomandă să chivernisim cu înțelepciune această trebuință a trupului: *Să dormi măsurat, pentru că știi bine că somnul peste măsură, nu numai că slăbănoghește mădulele, moleștește mintea, îngreuiază capul și dă voie zugravului celui vechi și întru totul următor vicleniei, să închipuiască în nălucire zugăvelile sale necuviincioase, întinând astfel de multe ori cu supărările de noapte; somnul cel mult pricinuieste și mare vătămare sănătății trupului după cum hotărăsc doctorii*¹⁹². În acest sens, Sfântul Ioan Scărarul ne oferă și el următorul îndemn: *Când te culci și când te scoli, adu-ți mereu aminte de moarte și îndeletnicește-te cu rugăciunea de un singur gând a lui Iisus; nici un ajutor mai puternic decât acesta nu putem găsi în timpul somnului*¹⁹³. Omul stăpânit de *demonul trândăviei*¹⁹⁴, poate avea poluții și în stare de veghe¹⁹⁵, aceasta datorându-se totalei abandonări a luptei împotriva patimii. Când scurgerea este provocată, atunci acea persoană se depărtează de la Sfânta Împărtășanie, iar în restul cazurilor se analizează minuțios pricinile care au dus la poluții. Pe parcursul zilei nu trebuie să cugetăm la nălucirile din timpul somnului de noapte, căci intenția demonilor este și aceasta de a ne pângări cât suntem treji cu cele din vremea nopții. Așadar, cumpătarea trupească, disciplinarea lucrărilor trupești, înfrânarea de la mâncare, băutură și somn, postul în sine ajutat de osteneala și lucrarea mâinilor prin care se dă ocupație trupului, canalizează tensiunea și energiile trupești într-un scop practic¹⁹⁶.

Păcatul desfrânării atrage după el consecințe nefaste, care sunt foarte grave, pentru că acestea se răsfrâng și în viața socială, căci desfrânarea constituie o adevărată plagă socială. Desfrânarea disociază familia, contribuie la dezvoltarea prostituției și la răspândirea bolilor venerice, la înmulțirea avorturilor și a copiilor abandonați. Desfrânarea împiedică întemeierea de familii care ar putea fi fericite și rodnice. Distruge atât căminul propriu, cât și al altora. Contaminează și otrăvește generații întregi. Biserica pedepsește prin sancțiuni foarte aspre pe desfrânați, prin

¹⁸⁹ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁰ Columba Stewart, *op. cit.*, p. 142.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁹² Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri. Carte sfătuitoare pentru paza celor cinci simțuri, a nălucirii și a inimii și care sunt îndulcirile duhovnicești și chiar ale minții*, în col. *Comorile pustiei* vol. 35, Editura Anastasia, București, 1992, p. 73.

¹⁹³ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 312.

¹⁹⁴ Georges Habra, *op. cit.*, p. 229.

¹⁹⁵ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 310.

¹⁹⁶ Preot Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 93.

Canoanele 61 Apostolic, Canoanele 7, 62 și 63 ale Sfântului Vasile cel Mare, Canoanele 4 și 87 ale Sinodului al VI-lea Ecumenic¹⁹⁷.

De la cel căzut în curvie, Duhul Sfânt se depărtează, căci Duhul lui Dumnezeu nu rămâne pururi în oamenii aceia (desfrânați) pentru că sunt numai trup (Fc 6, 3). Aceasta pentru că *cei ce viețuiesc trupește și au în ei cuget trupeșc, fiind cu totul trupuri, nu pot plăcea lui Dumnezeu. Că sunt întunecați în cugetări și nepărtași de razele luminii dumnezeiești. Având norii așezați ca niște ziduri înalte în fața razelor Duhului, ei rămân neluminați, iar simțurile sufletului, fiindu-le tocite, nu pot căuta spre frumusețile cunoscute cu mintea, ale lui Dumnezeu, și nu pot vedea lumina adevărată a vieții și nu se pot ridica deasupra minciunii celor văzute*¹⁹⁸.

Alt motiv pentru care creștinul trebuie să se ferească de această patimă este aceea că prin săvârșirea ei, desfrânatul necinstește pe Hristos, calcă legământul cu Acesta pe care a făcut-o în momentul Sfântului Botez, prefăcând mădularele lui Hristos în mădulare ale curviei (I Co 6, 15) spre a lui osândă și moarte veșnică.

Cuviosul Paisie Aghioritul arată o altă pricină suficientă pentru a ne convinge ferirea de desfrânare și anume acela că ea ne face să uităm de moarte urând-o până într-acolo încât desfrânarea n-ar mai vrea să moară niciodată, aceasta deoarece cel care duce o viață plăcută și desfrănată nu se gândește la ce-i va urma acesteia, ci se gândește numai la desfătarea de aici, fiind rob de ea. Acest lucru este însă imposibil, deoarece omul este trecător, neavând aici pe pământ cetate stătătoare. Acelora care se manifestă ca și cum ar fi doar *trupuri* și pe care amintirea morții îi chinuie, căci aceasta le curmă plăcerile, părintele Paisie le amintește: *Frate, vom muri! Deoarece viața este înfășurată într-un trup muritor, care nu trăiește veșnic. Pentru unii ca acesta sfârșitul vieții lor este o îndoită moarte și o îndoită mahnire, deoarece aceștia în loc să meargă la viața cea fără de moarte într-o bucurie, se duc la viața cea fără de moarte într-o osândă și chin*¹⁹⁹.

Dintre urmările acestei patimi mai putem aminti:

1. *Orbirea minții, care din pricina patimii nu mai cugetă la cele cerești:* Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește (I Co 2, 14). *Căzând în acest păcat, Solomon și-a pierdut înțelepciunea și a decăzut atât de mult încât s-a apucat să adore până și idoli soțiilor sale păgâne:* La vremea bătrâneții lui Solomon, femeile lui i-au întors inima spre alți dumnezei și inima lui nu i-a mai fost deloc întreagă la Domnul Dumnezeuul său, ca inima lui David, tatăl său (3 Rg 11, 4);
2. *Pripirea, adică trecerea grăbită la acțiune fără chibzuială; Nesocotirea, adică săvârșirea actelor fără a mai ține seama de persoana și situația noastră;*

¹⁹⁷ Constantin Pavel, *op. cit.*, p. 433.

¹⁹⁸ Cuv. Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire, și despre cunoștință*, suta a doua, cap. 5, în *FR*, vol. VI, p. 246.

¹⁹⁹ Cuv. Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești IV. Viața de familie*, trad. din limba greacă de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Schitul Lacu – Sfântul Munte Athos, Editura Evanghелиsmos, București, 2003, p. 274.

3. Nestatornicia, când, din pricina alipirii de plăcerile neîngăduite, părăsim hotărârile bune și evlavioase. Voința desfrânatului este ca și paralizată în ce privește săvârșirea binelui. El este ca un om în lanțuri; se convertește foarte greu. Cade ușor în toate celelalte păcate, îndeosebi în: invidie, ură, risipă, gelozie, furt, disperare, lene, omucidere;

4. Iubirea exagerată de sine;

5. Alipirea prea mare de plăceri, cărora desfrânatul jertfește chiar fericirea veșnică;

6. Groaza de moarte, care ar însemna sfârșitul plăcerilor;

7. Tristețea și disperarea²⁰⁰, ce se răsfrâng nu numai celui patimaș, ci și asupra altora, căci sunt multe cazuri când femeile care strică casele altora nici n-au mai avut nevoie de farmece și de otrăvuri, căci rivalele lor au fost răpite mai înainte din viață, datorită marii lor supărări²⁰¹.

Desfrânarea perturbă funcționarea, normală, sănătoasă, curată a tuturor facultăților sufletești, precum și a simțurilor. Omul stăpânit de această patimă pierde simțul pudorii, care este unul din elementele fundamentale ale moralității. Devine un cinic, își istovește forțele fizice și intelectuale, dă naștere unor copii degenerați, își ruinează avutul, poate fi atins de boli grele și contagioase și își roade floarea tinereții. Desfrânarea aduce totdeauna o bătrânețe prematură. E un păcat ce produce obișnuințe tiranice, ce paralizează orice avânt spre desăvârșire. Desfrânatul devine egoist și obsedat. Echilibrul puterilor sufletești este rupt. Trupul este acela care comandă, tiranic, iar voința devine sclavă acestei patimi rușinoase. Aceste ravagii produse în trup se explică prin faptul că este o patimă ce se săvârșește în trup, pe când alte patimi se află în afară de trup: Fugiți de desfrânare! Orice păcat pe care-l va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său (1 Co 6, 18)²⁰². Prin desfrânare, trupul este abătut de la rostul său firesc, căci trupul omului este chemat ca și sufletul și împreună cu el la unirea cu Dumnezeu prin virtute, la sfințire, îndumnezeire și slavă și are rostul de a face vădită încă din această lume slava lui Dumnezeu și arvuna Împărăției prin prezența transfiguratoare a Duhului în om. Nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, Care este în voi, pe Care Îl aveți de la Dumnezeu [...] Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru (1 Co 6, 19-20).

Potrivit învățăturii Apostolului, este limpede că trupul are ca menire firească și normală să fie afierosit lui Dumnezeu și să-L slăvească pe Acesta și să fie pnevmatofor, tot așa cum este și sufletul cu care este unit. Spunând, pe de altă parte, că trupul nu este pentru desfrânare (1 Co 6, 13), Sfântul Apostol Pavel arată vădit că, dedându-se acestei patimi, omul se folosește în chip nefiresc de trup.

²⁰⁰ Constantin Pavel, *op. cit.*, pp. 433-434.

²⁰¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie...*, p. 98.

²⁰² Constantin Pavel, *op. cit.*, p. 433.

Omul desfrânat disprețuiește voia lui Dumnezeu în ceea ce privește folosirea trupului: Căci voia lui Dumnezeu aceasta este: sfințirea voastră; să vă feriți de desfrânare, ca să știe fiecare dintre voi să-și stăpânească vasul său în sfințenie și cinste, nu în patima poftelor cum fac neamurile, care nu cunosc pe Dumnezeu (1 Tes 4, 3-5); *el păcătuiește astfel împotriva propriului trup:* Cine se dedă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său (1 Co 6, 18), *și-L defăimează pe Dumnezeu Însuși* (1 Tes 4, 8).

Și pentru că desfrânarea îl împinge pe om să-și renege propria fire și să se lepede de Dumnezeu, de la Care a primit viață și sens, desfrânarea poate fi privită ca izvor al morții pentru întreaga ființă²⁰³. O altă consecință este următoarea: satisfacerea senzualității încă și nesatisfacerea ei, aprinde patima mâniei, aceasta pentru că fiara care este în noi caută satisfacere, hrană. Nesatisfăcută această patimă urlă prin mânia pe care o stârnește.

Păcatul desfrânării spurcă atât pământul cât și văzduhul. Despre pângărirea pământului vorbește Sfânta Scriptură a Vechiului Testament (Lv 18, 25-27), unde se arată că fărâdelegile oamenilor au pângărit pământul.

În zilele noastre, erotismul colectiv al maselor vulcanizate, dezgustul general fi neliniștește profund pe psihiatrici care încep să vorbească despre o foarte stranie *desexualizare* a umanității. Iubirea ruptă de spiritual produce ravagii mentale, aceasta pentru că omul redus numai la trup riscă să fie secătuit de forțele sale vitale, care provin din spirit. Într-o lume desacralizată se instalează sexul demistificat, sterilizat, omniprezent. Astfel, sexul ridicat la rangul de obiect al unei noi și triste religii nu mai are nimic în comun nici cu fetișismul religios antic, care cel puțin cunoștea sacrul și misterul, nesemnificativ prin profanările ei, ea își lasă adepții să plece într-o stare de degradare și, mai mult ca oricând, bolnavi.²⁰⁴

Faptul că trăim într-o lume a secularizării se vede și din aceea că astăzi domnește libertinajul care face ca ultimele bariere în materie de sex să dispară, astfel au crescut actele de incest, zoofilie, pedofilie și homosexualitate.²⁰⁵ Aceasta ultimă, cândva un subiect tabu ce provoca reacții de la proastă dispoziție la revoltă, este acum un subiect obișnuit de discuție în mass-media și în programele de învățământ privind educația sexuală, căutându-se explicația ei în genele umane, lucru ce nu este adevărat.

În condițiile crizei spirituale a societății, mijloacele de informare în masă și produsele așa-zisei culturi de masă devin uneori instrumente de corupere morală, proslăvind destrăbălarea sexuală, posibilitatea tuturor opțiunilor sexuale și alte patimi păcătoase.²⁰⁶

Perversiunile sexuale sunt multiple și acest fenomen a luat amploare în lumea contemporană, o lume secularizată care face totul pentru a orienta pe om mai mult

²⁰³ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 140.

²⁰⁴ Paul Evdokimov, *Taina iubirii...*, p. 184.

²⁰⁵ Olivier Clément, *op. cit.*, p. 65.

²⁰⁶ Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 234-235.

*față de lumea de aici, decât față de lumea spirituală*²⁰⁷, o lume în care omul nu se mai prosternă în fața Rațiunii divine, ci începe să adore propria-i rațiune²⁰⁸.

Perversiunile sexuale se deosebesc de desfrânare. Astfel, desfrânarea nu este un păcat prin raportare la instinct (pentru că scopul acestuia este împreunarea cu celălalt sex), ci numai prin raportarea la rațiune. Există, însă, practici sexuale, care păcătuiesc și prin raportarea la instinct, și prin raportarea la rațiune. Sfinții Părinți desemnează aceste păcate printr-o expresie anume: *împotriva firii* (para fisin).

Oamenii sunt departe de a se naște cu disponibilități egale spre bine sau spre rău, după cum nu toți beneficiază de un mediu binecuvântat. Însă, există în clipa de față tendința de a face din ereditate și din mediu țapi ispășitori cu valoare universală. Există tendința să se considere drept cazuri *patologice* acte petrecute în deplină luciditate. Dar, dincolo de aportul eredității și al mediului, orice om, cu excepția schizofrenilor, se bucură de înzestrarea de către Dumnezeu a unui nucleu ireductibil numit *liberul arbitru*, care este o lumină dumnezeiască înlăuntrul nostru și a cărei esență constă exact în ceea ce poți, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să te opui răului și să faci binele și aceasta e cu atât mai laudabil cu cât zestia ereditară și cea a mediului va fi fost mai greu de purtat. Nerușinarea acestor perversiuni este cu atât mai mare cu cât ele nu numai că se etalează la lumina zilei, dar își mai cer și drepturi legale. De exemplu, prostituția vrea să fie considerată o *muncă* ca oricare alta; homosexualii vor să aibă dreptul de căsătorie legală între ei, iar medicii și psihologii cutează să recomande masturbarea ca pe un factor *benefic* pentru persoana umană. Totodată, unele reviste publică oferte sadice și masochiste foarte precise, iar crimele de un sadism atroce proliferază neliniștitor, avându-i pe copii ca victime preferate. Tinerii adolescenți experimentează sexul de multe ori împotriva dorinței personale și fără o judecată prealabilă, ci doar pentru a fi la modă, pentru a fi primiți în cercul de *prieteni*. Dacă ne gândim la filmele care descriu cupluri diverse ce ajung în dormitor de la prima întâlnire, dacă ne uităm la aluziile făcute la organele genitale și la sexul oral, dacă homosexualitatea activă se ascunde sub eticheta aprobată de *gay* și e acceptată ca un *stil alternativ viabil de viață*, atunci nu e de mirare că a apărut o prăpastie de netrecut între morala biblică și etica individualist - libertină a vremurilor de azi. Ca o consecință, tinerii creștini sunt vulnerabili ca oricare alții la confuzie, disperare și sinucidere. Educatorii - părinți, preoți, profesori - întâmpină de multe ori problemele lor sexuale fie cu indiferență, fie cu mânie. Nici una din aceste atitudini nu ajută, întrucât nici una nu vindecă, nu oferă o soluție. Ambele reacții tind să-i împingă pe tinerii noștri chiar mai departe pe drumul spre un comportament distructiv, pentru ei înșiși (promiscuitate, boli ce se transmit pe cale sexuală) și pentru ceilalți (avorturi)²⁰⁹.

²⁰⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Sofia, București, 1993, p. 44.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 66.

²⁰⁹ Preot Prof. dr. John Breck, *Darul sacru al vieții...*, p.77-78.

Astăzi, pornografia nu reprezintă, așa cum se susține în mod eronat, o expresie a libertății de exprimare sau a *drepturilor omului*, ci o uriașă afacere în mâna unui grup de oameni influenți. Ea este o formă de încălcare a demnității umane prin reducerea femeii la un obiect dezumanizat al obsesiilor altora. Fără doar și poate, pornografia creează dependență pentru că simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor și pe cât de ușor se strecoară, pe atât de greu vor ieși. Consider că acei consumatori de pornografie nu vor aprecia femeia la adevărata ei valoare, ci o vor vedea ca pe simplu obiect sexual²¹⁰.

O minte îndreptată în întregime asupra eului, un individ care trăiește într-o lume de pasiuni, fără să ia în considerație realitatea interacțiunii cu ceilalți, se va confrunta în cele din urmă cu un grav dezechilibru. Iar acest dezechilibru nu numai că îi va afecta sănătatea fizică, așa cum am mai spus-o, dar va pune în acțiune și forțele psihice negative: demonii. Un individ care trăiește în armonie cu cei din jurul său și care fie își controlează impulsurile sexuale, fie și le exprimă în context familial, este sănătos. Sănătatea sa îl face să fie atent la lucrurile rele și îl ajută să se dezvolte ca persoană, ca și creștin. Cel căruia îi lipsește acest echilibru și a cărui minte a fost subjugată de tirania pasiunilor a căzut pradă lucrurilor diavolești. De aceea, Sfinții Părinți vorbesc despre autoerotism ca de un vicleșug al diavolului²¹¹, *căci iubirea ruptă de spiritual nu oferă decât trupuri, din care sufletul lipsește și produce ravagii mentale*²¹².

Pornografia este o propagandă prin imagini și o deviere impusă sexualității prin obținerea plăcerii sexuale ca scop unic, femeia fiind degradată la nivelul de marfă, de obiect, de sursă de plăcere. Reclama sonoră și vizuală din comerț, pentru care se cheltuiesc multe miliarde are drept rezultat direct modificarea intenționată a comportamentului și exacerbaria apetitului, mergând până la introducerea unei stări maniacale. Așadar, pornografia îl face pe om incapabil de a iubi femeia și de a-și alcătui o familie creștină. De asemenea distruge sentimentul de pudoare, manipulând conștiința tinerilor, trântind astfel în noroi demnitatea femeii și actul miraculoasei apariții a vieții omenești.

Pornografia reprezintă, prin urmare, un surogat ieftin pentru aceia ce caută nevoia de intimitate. Pentru un dependent de pornografie, fiecare contact sexual virtual este o încercare disperată de a se implica într-o relație fără a fi cunoscut adevărat și fără a fi nevoit să-și asume riscurile care decurg din dezvoltarea intimității reale. Utilizând pornografia ca pe o scurtătură spre intimitate, bărbații în special, încep să se teamă de o relație adevărată și în ciuda singurătății adânci nu mai sunt capabili să-și dăruiască inima unei femei adevărate. În continuare vom trece în revistă principalele neadevăruri pe care pornografia le promovează:

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² Paul Evdokimov, *Taina iubirii...*, p. 215.

- Femeile nu sunt ființe umane. Femeile prezente pe revista Playboy sunt denumite *iepurăși*, fiind considerate niște animale mici și drăgălașe. Majoritatea materialelor pornografice dezvăluie doar trupul femeii neglijând în totalitate intelectul și sentimentul acesteia.

- Femeile sunt un sport. Materialele pornografice prezintă relațiile sexuale în ipostaza unui joc; ca și în fiecare joc, trebuie să câștigi, să cucerești sau să marchezi.

- Femeile sunt o proprietate. Expuse într-un catalog, asemenea unor mărfuri, femeile pot fi comandate și cumpărate, după ce le-au fost studiate toate detaliile de către potențialii cumpărători.

- Valoarea unei femei este direct proporțională cu gradul de atractivitate al corpului ei. În materialele pornografice, femeile supraponderate sunt ridicularizate pentru simplul fapt că nu se încadrează în tiparul femeii perfecte.

- Femeilor le place să fie violate. În filmele porno femeile pe cale de a fi violate se opun la început, pentru ca apoi să intre în joc și să le placă, violul fiind astfel transformat în ceva incitant și senzual. De asemenea s-a constatat că cererea este foarte mare pentru genul de fotografii care din interdicții legale nu se află în comerțul clasic, adică pentru cele cu conținut pedofil (relații sexuale cu copii), zoofil (relații sexuale cu animale), necrofil (relații sexuale cu oameni morți), sadomasochist²¹³.

În ciuda tuturor tentațiilor și feluritelor ispite, tânărul cu nădejde în Dumnezeu poate să-și păzească mintea prin evitarea îndulcirii ei cu astfel de imagini, fuga de locurile în care ispita e la vedere și prin respingerea gândurilor de rușine încă de la începuturile lor. În paralel cu aceasta e nevoie de multă rugăciune a minții, de chemarea neîncetată a numelui Domnului nostru Iisus Hristos, Acesta devenind astfel străjer al minții și al inimii noastre. Fără să priveghem asupra pulsuniilor din noi, nu vom putea spori în viața duhovnicească și nici vindeca de gândurile păcătoase. Terapeutica morală a perversiunilor trebuie făcută în duhul Sfinților Părinți, duhovnicul dând dovadă de o inteligență ascuțită și o mare iubire de oameni. Părintele duhovnicesc trebuie să convingă pe cel cuprins de această înjositoare patimă că întoarcerea la normalitate este posibilă doar în sânul comunității ecleziale. De aceea, fiecare credincios are o mare responsabilitate față de comportamentul semenului său, ajutându-l să se îndrepte pe calea pocăinței și a virtuților creștine.

Abstract

This study is a brotherly consternation and a serious warning signal meant lust was given by God for the birth of babies and for the continuation of the human species, so nature is not sinful to awaken the dark judgment of the people today, to help them get out of the confuse mire of modern thinking and to resurge on the liberating path of the Gospel of the Savior, considering that over our country and

²¹³ Ierodiacon Cleopa, *Creștinul ortodox în lumea televizorului și internetului*, Editura Panaghia, Sfânta Mănăstire Rarău, p. 105.

over the entire world there is a huge cloud of lust, cheap eroticism and obsessive erotic curiosity. Today, when the Christian world is at a pastoral deadlock, when modernism, by its ever increasing comfort, conquers our life, when concubinage, infidelity and sexual perversions against nature overwhelm many of our fellow men and women, when sensuality is cultivated to the detriment of pure love, when moral misery and libertinism start to rule in the souls of some of us, the teachings of the Holy fathers are the anchors we cling to, their writings being together with the Holy Gospel, our unique support. The Holy Fathers call us to see the true light of Orthodoxy, to the clean waters of the Eastern spirituality full of the live presence of the Holy Trinity. In patristic writings, it is mentioned that lust was created by God for the birth of babies and for the continuation of the human species, so it is not nature that is sinful, the bad and denatured use of it is sinful. The fight against the demon of lust is difficult and long-lasting. It is fought both by the soul and by the body. The Holy Parents discover the pastoral fighting weapons, techniques, tactics and strategies, the most cunning and treacherous alluring methods used by the demons and their various plots, because not knowing the cunning of the enemy means for us losing the battle even before it starts. The neptic fathers give advice based on their own life, they talked and wrote about this unseen fight as witnesses, fighters and winners. The purpose pursued by the Holy Fathers in their writings is the alienation of the passion and the closeness to God, because there is nothing more beautiful in this life but a soul that finds rest and joy with God. This is why, their writings are so necessary and this is why we insisted in this study to make them known.

Eshatologia Părinților Apostolici și a apologeților

Pr. Drd. Laurențiu NISTOR

I

Trăind în imediata apropiere temporală aghiografilor Noului Testament, și creând o literatură creștină care este element de legătură între scrierile acestora și cele ale apologeților, cei care încep să teologhisească mai consistent¹, Părinții Apostolici au dezvoltat învățătura creștină fundamentând-o evident pe instrumentarul Sfintei Scripturi mai ales a Noului Testament cu destul de puține tangențe iudaice și elenistice². Ei au îmbogățit-o cu o cunoaștere reală nouă despre Dumnezeu și despre lucrurile Sale, cunoaștere plină de adevăr³. În acest demers al lor s-au folosit continuu de referiri la fapte scripturistice, de citarea deloc parcimonioasă a unor texte biblice și de sublinierea deosebitei importanțe a unor termeni sau sintagme rostite de Mântuitorul Iisus Hristos.

II

Noul Testament vorbește deseori, printre altele, și de apropiata venire a Domnului pe care Însuși stăruie dar și Sfântul Apostol Pavel. Biserica post-apostolică a moștenit această așteptare și ea e prezentă în unele opere din această perioadă, spre exemplu, în capitolul 16 al Didahiei, sau în capitolul 21 al Scrisorii lui Pseudo-Barnaba, fiindcă autorii lor, dar și alții, se simt obligați să atragă atenția asupra acestui moment crucial din viața Bisericii: Venirea Domnului întru mărire. Dar, din nefericire, curând, se adaugă și un amănunt capital la această credință în Parusia Domnului, și anume că, prin venirea Sa, Domnul va întemeia o împărăție în care va stăpâni cu sfinții Săi „o mie de ani”, învățătură cunoscută sub numele de hiliasm sau milenarism. Papias este primul din scriitorii ce aparțin perioadei Părinților Apostolici care formulează și propagă această doctrină, dar ea apare, sub o formă sau alta, și la ceilalți scriitori. Autorii acestor opere cu caracter ocazional nu puteau lăsa nesemnaltă și nesublinită în fața credincioșilor creștini, o problemă eshatologică de talia acesteia, pe care o mai credeau și iminentă, mai ales că ea includea, evident, și perspective ale mântuirii sau osândirii lor veșnice.

Dar cu toate că se află printre cauzele deosebite ale apariției literaturii Părinților Apostolici, Parusia ca și parte a eshatologiei universale împreună cu

¹ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1984, p.67.

² Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, „Hristologia Părinților Apostolici”, *O XIII* (1961), nr. 2, p. 405.

³ *Ibidem*.

evenimentele care o preced și urmează, precum și cele ce țin de eshatologia particulară, nu sunt analizate în mod deosebit de către aceștia. Declanșarea persecuțiilor profețite de Mântuitorul i-a determinat pe Părinții Apostolici să insiste, în schimb, asupra a ceea ce ține de pregătirea creștinilor pentru întâmpinarea cum se cuvine a Mântuitorului intens așteptat, și de asemenea pregătirea pentru viața veșnică, deci să sublinieze valoarea credinței și a vieții creștine în perspectivă eshatologică. Astfel, accentul este pus corect pentru că ei îl aduc în prim-plan pe „Cel ce vine” și nu „ceea ce vine”, conștienți fiind că inversarea ordinii ar crea o eshatologie alarmistă, a groazei, neconformă cu Sfânta Scriptură, așa cum au creat mai târziu unele denominațiuni neoprotestante.

Apologeții, în schimb, atât cei greci cât și cei latini, au așezat între „problemele cardinale”⁴ dezbătute în domeniul eshatologiei care ține în același timp și de antropologie, învierea morților. Astfel, toți de la care ne-au rămas opere întregi, sau numai fragmente, vorbesc într-un moment sau altul, despre învierea trupurilor. Unii dintre ei au consacrat, chiar, tratate întregi acestei probleme, precum Sfântul Iustin Martirul și Filozoful „Despre Înviere”, păstrat numai în fragmente, în special în prima parte, Atenagora Atenianul, „Despre învierea morților”, tratat în 25 de capitole, „cel mai complet și mai încheiat din cât ne-a lăsat antichitatea creștină în acest domeniu”⁵ și Tertulian, „Despre învierea trupului”, una din piesele cele mai solide în tratarea acestei probleme.

II.1. Preliminarii

Originea morții. Sfântul Clement Romanul, îndemnându-i pe corinteni să practice virtuțile creștine, spune că numai ele pot îndepărta din suflete invidia care nu numai că dă naștere oricând tulburărilor, ci stă chiar la originea morții: „fiecare merge după poftele inimii sale rele, purtând în suflet invidia nedreaptă și necuviincioasă, prin care și moartea a intrat în lume”⁶.

Sfântul Iustin Martirul și Filozoful este mai exact când precizează originea morții – deși plasează ca și alți scriitori bisericești ai timpului căderea diavolului ce a luat chip de șarpe spre a ispiți pe Eva, după căderea protopărinților ca o pedeapsă pentru fapta sa : „neascultarea oamenilor, adică a lui Adam și a Evei”⁷.

⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p.235.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, III, 4, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. Părinți și Scriitori Bisericești [PSB], vol. 1, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 48.

⁷ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Dialog cu iudeul Trifon CXXIV*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, p. 238.

Sfântul Teofil al Antiohiei este foarte categoric când ajunge la această temă și bazându-se pe textul Genezei, spune că: „din pricina neascultării, omul a adus asupra lui osteneală, durere și la sfârșit a fost doborât de moarte”⁸. Astfel, originea morții nu trebuie căutată nici la Dumnezeu și nici în natura pomului cunoștinței binelui și răului: „cât privește pomul cunoștinței, era bun și pomul și era bun și rodul lui. Că nu-i așa, precum socotesc unii, că pomul acesta cuprindea în el moartea; nu cuprindea moartea, ci neascultarea”⁹. Prin urmare, „omul a fost făcut la mijloc: nici cu totul muritor, nici desăvârșit nemuritor; în el erau cu puțință amândouă;...dacă l-ar fi făcut dintru început nemuritor, l-ar fi făcut Dumnezeu; și iarăși dacă l-ar fi făcut muritor, s-ar fi crezut că Dumnezeu este pricina morții lui. Așadar, nu l-a făcut nici nemuritor nici muritor, ci capabil și de una și de alta. Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă Dumnezeu; și iarăși dacă se îndrepta spre faptele morții (așa precum a și făcut, n.n.), neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voință liberă”¹⁰.

Cel căruia Biserica primară îi datorează cea dintâi operă enciclopedică de Psihologie creștină, „De anima”, Tertulian, fiind împotriva celor ce văd cauza morții în natura omului și implicit în Dumnezeu creatorul, scrie în acest sens următoarele: „Aceasta este lucrarea morții: separarea trupului și a sufletului. Cei care cunoaștem însă primele începuturi ale omului, afirmăm cu hotărâre că moartea îl urmează pe om nu din natură, ci din culpă, aceasta nefiind naturală. Căci dacă omul ar fi fost făcut de la început direct pentru moarte, numai atunci moartea ar fi fost pusă pe seama naturii. Dar, că n-a fost făcută pentru moarte dovedește însuși legământul condițional cu amenințarea pentru om că-l așteaptă moartea dacă nu-l va respecta. Căci dacă nu l-ar fi călcat, n-ar fi devenit muritor”¹¹.

Învierea lui Hristos și transformarea morții în trecere spre viața veșnică. Dintre Părinții Apostolici cel care amintește despre această consecință fundamentală a Învierii lui Hristos, adică schimbarea sensului morții, din sfârșit înfrigorant și implacabil al omului, în „trecere de la viața temporală la viața eternă”¹², este Barnaba: „Profeții având de la El harul, au profețit despre El; iar

⁸ Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, Cartea a II-a, XXV, XXVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 314-315.

⁹ *Ibidem*, p. 313.

¹⁰ *Ibidem*, p. 315.

¹¹ Tertulian, *Despre suflet*, LII, 2, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu; introducere, note și indicii de Prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București 1981, p. 327.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* vol. 3, EIBMBOR, București, 1978, p. 213.

El pentru că trebuia să se arate în trup, a îndurat spre a nimici moartea și a arăta învierea din morți, spre a împlini făgăduința dată părinților și spre a arăta că El, Care a săvârșit învierea, va și judeca”¹³.

Dintre apologeții de limbă greacă, Sfântul Iustin amintește și el acest adevăr: „după cum pe cei din Egipt i-a mântuit sângele paștelui, tot așa și pe cei ce-au crezut, îi va smulge din moarte sângele lui Hristos”¹⁴.

Iar dintre cei latini, Tertulian confirmă: „Soldatul lui Dumnezeu nu e părăsit în durere, nici nu sfârșește odată cu moartea”¹⁵.

Atitudinea martirilor în fața morții. Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, prin faptul că transformă moartea în punte de trecere spre Împărăția lui Dumnezeu, schimbă radical atitudinea creștinilor, conștienți de această realitate, în fața acesteia. Astfel, ei nu mai sunt persoane timorate și stăpânite de frica implacabilei morți, ci devin purtători ai bucuriei ce le iradiază din suflete la gândul apropiatei întâlniri cu biruitorul morții. Această atitudine o descoperim în chip deosebit la mulțimea martirilor creștini din primele secole prezentată în special în lucrările apologetice din această perioadă.

Sfântul Iustin, ce a devenit el însuși martir, recunoaște faptul că nimeni nu a crezut în Socrate, în așa fel ca să moară pentru ceea ce acesta a învățat. Dar Hristos a fost crezut nu numai de filosofi și de oameni culți, ci și de oameni simpli „care pentru El au disprețuit și slava, și teama și moartea”¹⁶. Evident, nimeni nu este scutit de moarte și creștinii se socotesc fericiți fiindcă se achită de această datorie, dar, în timp ce necreștinilor le este frică de ea și caută să fugă de acest gând, „creștinii o disprețuiesc pentru fericirea ce urmează.”¹⁷ Sfântul Iustin, pe când nu era creștin, a rămas uimit de atitudinea creștinilor în fața morții, atitudine ce a dat pentru el legitimitate credinței lor și chiar a stat la baza convertirii lui: „eu însumi, pe când mă găseam împărtășind învățăturile lui Platon, auzind de modul în care creștinii erau defăimați și văzându-i că sunt fără de teamă în fața morții, am înțeles că este cu neputință ca ei să trăiască în răutate și în pofta plăcerilor”¹⁸.

De asemenea, un alt mare apologet, Tertulian, precizează faptul că, decât să se lepede de Dumnezeu, creștinii preferă să moară în chinuri, groaza morții prefăcându-se pentru ei în biruință și în bucuria de a sluji lui Dumnezeu și de a moșteni viața veșnică: „Poporul în zadar se bucură de chinurile noastre. Căci bucuria, pe care și-o socotește numai a lui, este în întregime a noastră, ca unii care voim mai bine să îndurăm chinul decât să ne lepădăm de Dumnezeu.”¹⁹

¹³ Barnaba, *Epistolă V*, 7, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 119.

¹⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *op. cit.*, CXI, p. 222.

¹⁵ Minucius Felix, *Octavius*, XXXVII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 391.

¹⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a*, X, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 85.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 86

¹⁹ Tertulian, *Apologeticul*, XLIX, 6, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 107.

Pregătirea pentru viața de după moarte. Atât Părinții Apostolici, cât și apologeții insistă foarte mult, în aproape toate lucrările lor asupra importanței pe care o are modul în care creștinul înțelege să-și trăiască viața pământească, viața de până la moartea fizică pentru cea care urmează după aceea. Poate s-ar putea obiecta că citatele de care ne vom folosi în cele ce urmează ar argumenta foarte bine un subiect ce ține mai degrabă de soteriologia particulară, însă nu se poate vorbi de mântuirea subiectivă și de cele ce țin de ea eliminând perspectiva eshatologică cu totul și aceasta se poate înțelege foarte ușor din aceste texte.

Didahia, încă de la început, ține să spună: „Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebire între cele două căi”²⁰. Apoi, în toate cele șase prime capitole, care alcătuiesc partea I a acestei lucrări, se arată, folosindu-se din abundență texte din Vechiul Testament dar mai ales din Noul Testament, care este deosebirea dintre acestea. Calea vieții ține de respectarea poruncii iubirii universale și a regulii de aur: „Mai întâi să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău, al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face nici tu altora”²¹. Iar calea morții, care este rea și plină de blestem²², ține, evident, de nerespectarea poruncilor dumnezeiești ce duce la o mulțime de fapte rele și neplăcute lui Dumnezeu, pe care autorul le înșiră în capitolul V.

Sfântul Clement îi îndeamnă pe corinteni în epistola sa astfel: „Noi să ne luptăm să fim găsiți în numărul celor ce-L așteaptă, ca să avem parte de darurile cele făgăduite. Dar cum va fi aceasta iubiților? Dacă va fi întărită mintea noastră cu credința în Dumnezeu, dacă vom căuta cele bine plăcute Lui și bine primite de El, dacă vom săvârși cele potrivite voinței Lui și dacă vom merge pe calea adevărului...”²³.

Autorul omiliei, numită și a doua epistolă către corinteni, comparând efortul depus de creștini în această viață pentru apropierea de Hristos cu o competiție sportivă, spune: „la întrecerile acestea de pe pământ mulți aleargă, dar nu toți sunt încununați, ci numai aceia care s-au ostenit mult și au luptat bine. Să luptăm, așadar, și noi, ca toți să fim încununați. Să alergăm pe calea cea dreaptă, în întrecerea cea nestricăcioasă; să intrăm mulți în această întrecere și să ne luptăm, ca să fim încununați; iar dacă nu putem fi toți încununați, să fim cel puțin aproape de cunună.”²⁴ De asemenea, confirmând formula soteriologică

²⁰ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, I, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. I, p. 25.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, V, p. 28.

²³ Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, XXXV, p. 64.

²⁴ *Idem*, *A doua epistolă către Corinteni*, VII, 3, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. I, p. 97.

creștină, potrivit căreia viața terestră a omului este unică și ireversibilă, autorul aceleiași lucrări ține să amintească câtă valoare primește ea în acest caz, tot printr-o comparație: „după cum olarul, dacă face un vas și vasul pe care îl face iese rău, sau se strică în mâinile lui, îl poate face din nou, dar dacă apucă de-l bagă în cuptorul de foc, nu-l mai poate îndrepta, tot așa și noi, câtă vreme suntem în această lume, să ne pocăim din toată inima... cât avem vreme de pocăință. După ce ieșim din lume, dincolo nu ne mai putem mântui sau pocăi.”²⁵

Asemenea Didahiei, care vorbea despre „calea vieții” și „calea morții”, epistola zisă a lui Barnaba vorbește despre „calea luminii” și „calea întunericului”. „Calea luminii” ține, evident, de iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, iar cel ce o urmează „va fi slăvit în împărăția lui Dumnezeu”²⁶. „Calea întunericului” este strâmbă și plină de blestem, că este întru totul calea morții veșnice cu pedeapsă [...] iar cel ce o alege va pieri împreună cu faptele lui²⁷.

Pentru Sfântul Ignatie Teoforul, prima condiție spre a învinge moartea este pentru creștini, credința: „crezând în moartea Lui, să scăpați de moarte”²⁸; a doua este pocăința: „și toți câți se vor pocăi, vor fi și ei ai lui Dumnezeu, ca să fie vii după Iisus Hristos”²⁹; iar a treia, cea pe care el o numește „leacul nemuririi”, Sfânta Euharistie: „pentru ca voi să vă supuneți cu mintea neîmpărțită episcopului și preoțimii – le transmite el efesenilor – frângând o pâine, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos”³⁰.

Sfântul Policarp, propunându-le filipenilor modele de viață creștină, precum Sfinții Apostoli, amintește virtutea răbdării și pe cea a dreptății ca necesare spre dobândirea vieții veșnice, dar subliniază necesitatea credinței și a dragostei pentru Hristos: „Că n-au iubit veacul de acum (Apostolii), ci pe Cel care a murit pentru noi și pe Care Dumnezeu L-a înviat pentru noi”³¹.

Păstorul lui Herma este prin excelență o pledoarie pentru pocăință asupra căreia autorul stăruie ca asupra condiției esențiale pentru „trăirea în Dumnezeu”, cum o numește el. Autorul face și o aluzie la botez și necesitatea lui ca primă condiție pentru mântuire, prin turnul (Biserica) care este zidit pe apă din vedenia a treia și pilda a noua³².

²⁵ *Ibidem*, VIII, 2-3, p. 97.

²⁶ Barnaba, *op. cit.*, XVIII, XIX, XX, XXI, p. 135, 136, 137.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, II, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 170.

²⁹ *Idem*, *Epistola către Filadelfieni*, III, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 179.

³⁰ *Idem*, *Epistola către Efeseni* XX, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 164.

³¹ Sfântul Policarp al Smimei, *Epistola către Filipeni*, IX, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 112.

³² Herma, *Păstorul*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P S B , vol. I pp. 233-234; 290-291.

Sfântul Iustin, la rândul său, este convins de necesitatea pregătirii pentru viața de după moarte : „noi, însă, am fost învățați că se vor bucura de nemurire numai cei ce trăiesc în cuvioșie și în chip virtuos în apropierea lui Dumnezeu”³³. Iar viața virtuoasă nu poate fi întreținută decât de Sfintele Taine, între care amintește botezul³⁴, Euharistia³⁵ și Pocăința³⁶, mai ales pe patul de moarte, fiindcă păcătoșii: „fără să se pocăiască înainte de moarte, nu se pot nicidecum mântui”³⁷.

Asupra atenției deosebite și lucidității cu care trebuie tratate ultimele clipe ale vieții pământești stăruie Sfântul Iustin și în momentul în care face o tâlcuire la psalmul profeție –mesianică Ps 21, 21 spunând: „iar dacă cere să-I mântuiască sufletul din sabie, din gura leilor și din laba câinilor, face această cerere, pentru ca nimeni să nu mai stăpânească asupra sufletului Său și pentru ca și noi atunci când ne găsim pe pragul ieșirii din viață, să cerem aceleași lucruri lui Dumnezeu, Care poate să împiedice pe orice înger nerușinat și rău, să ia sufletul nostru”³⁸.

Un alt mare apologet de limbă greacă, Sfântul Teofil al Antiohiei propune ca armă de luptă împotriva morții, credința, credința în Dumnezeu și în făgăduințele făcute omului cu privire la evenimentele eshatologice: „Tu, însă, nu crezi în învierea morților. Când va fi învierea morților, atunci vrând nevrând vei crede : dar credința ta de atunci va fi socotită necredință, dacă nu crezi acum”³⁹, fiindcă „ce lucru mare este, dacă crezi, după ce ai văzut săvârșită învierea”⁴⁰.

Credința întărită de nădejde este și pentru Atenagora Atenianul izbânda în fața morții: „credem că după ce vom pleca din viața aceasta, vom trăi o altă viață, mai fericită decât cea de aici, una cerească și nepământească”⁴¹, prin urmare, „de dragul nădejzii în viața veșnică, noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești ci chiar și unele plăceri îngăduite...”⁴².

Autorul epistolei către Diognet, face în capitolele șase și șapte, apologia vieții curate și minunate a creștinilor și a înaltei lor moralități în cuvinte

³³ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 40.

³⁴ Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXXXVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 254.

³⁵ Idem, *Apologia întâi*, LXV, LXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 70-71.

³⁶ Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, , CXVIII, CXXXVIII, CXXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 230, 254, 256.

³⁷ *Ibidem*, XLVII, p. 144.

³⁸ *Ibidem*, CV, p. 216.

³⁹ Teofil al Antiohiei, *op. cit.*, VIII, p. 286.

⁴⁰ *Ibidem*, XIII, p. 290.

⁴¹ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 379.

⁴² *Ibidem*, XXXIII, p. 380.

deosebite: „Ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume [...]. Sufletul nevăzut este închis în trupul văzut; și creștinii sunt văzuți, pentru că sunt în lume, dar credința lor în Dumnezeu rămâne nevăzută [...]. Sufletul nemuritor locuiește în cort muritor; și creștinii locuiesc vremelnic în cele stricăcioase, dar așteaptă în ceruri nestrăciunea”⁴³.

Starea de spirit în fața morții pentru un adevărat creștin ne-o descrie astfel Tertulian: „Acea care credem în învierea lui Hristos credem și în învierea noastră, a celor pentru care El a murit și a înviat. Deci, unde este învierea morților, acolo lipsește durerea morții, lipsește și nerăbdarea durerii. De ce să fii îndurerat dacă nu crezi că ai pierit? De ce să suporti cu nerăbdare că s-a dus pentru un timp cel despre care crezi că se va întoarce? Ceea ce socoți moarte este plecare. Nu este de plâns cel care pleacă înainte, ci de regretat că lipsește. Și trebuie stăpânit și acest regret. De ce să-ți pierzi cumpătul că a plecat cel pe care în curând îl vei urma?”⁴⁴.

Iar Minucius Felix și mai plastic: „În liniștea în care trăim, în aceeași liniște ne pregătim înmormântările. Nu împletim coroane de flori, care s-ar usca, fiindcă purtăm o coroană mereu verde, din florile veșniciei, pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Liniștiți, modești și fără griji prin dărnicia Dumnezeului nostru, ne întărim nădejdea în fericire și în viața viitoare, crezând mereu în prezența și în măreția Lui. Renaștem și trăim de pe acum o viață fericită, când privim la viitor”⁴⁵.

II.2. Sufletele între moarte și Parusie (Eshatologia particulară)

Sufletul după moarte. Trăind, precum se știe, în plină perioadă a persecuțiilor și așteptând Parusia cu nerăbdare, Părinții Apostolici nu s-au ocupat în operele lor în mod special de a doua etapă a vieții omului și anume cea intermediară, ce ține de la moartea fizică până la învierea de apoi, adică de viața cea fără de trup. Aceasta, pentru că în mod firesc, pentru contemporanii evenimentelor finale, cum se socoteau ei, eshatologia particulară este înglobată în cea universală, și chiar anulată în forma în care o trăim cei mai mulți dintre noi. Astfel, viața sufletului fără trup este desființată ca stare, oamenii trecând în acest caz direct de la viața în trupul muritor, viața terestră, la viața cu trupul transfigurat, viața veșnică.

Chiar dacă la Părinții Apostolici nu găsim referiri clare la viața sufletului după moartea fizică, le găsim la cei mai importanți dintre apologeți.

⁴³ *Epistola către Diognet*, VI, 8, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p.341.

⁴⁴ Tertulian, *Despre răbdare*, IX, în *Apologeți de limbă latină*, în col. P.S.B. vol. 3, p. 191.

⁴⁵ Minucius Felix, *op. cit.*, XXXVIII, 4, p. 393.

Astfel, Sfântul Iustin scrie: „Dacă moartea ar duce la nesimțire, ea ar fi un avantaj pentru toți cei nedrepti. Dar, întrucât și simțământul le rămâne tuturor celor ce au trăit și pedeapsa veșnică îi așteaptă, nu neglijați de a fi convinși și de a crede că acestea sunt adevărate..., că sufletele, și după moarte, sunt în simțire.”⁴⁶ Iar în altă parte: „Sufletele celor pioși rămân într-un loc mai bun, iar cele nedrepte și rele într-unul mai rău, așteptând acolo momentul judecății. Sufletele vrednice de Dumnezeu nu vor muri, pe când celelalte vor fi pedepsite după voința lui Dumnezeu”⁴⁷. Chiar dacă Sfântul Iustin s-a corectat de unele influențe și a aprofundat doctrina despre suflet⁴⁸, el nu acceptă sintagma de „suflet nemuritor”, dar nu pentru că ar fi crezut, după cum am văzut din citatele de mai sus, că sufletul ar avea un sfârșit, ci pentru că, potrivit lui, nemuritor ar însemna și nenăscut⁴⁹, învățătură neconformă cu Ortodoxia.

Tațian Asirianul susține că sufletul omenesc în sine nu este nemuritor, ci muritor, dar e capabil și să nu moară. El moare și se dizolvă împreună cu trupul dacă nu cunoaște adevărul, dar la sfârșitul lumii va învia pentru a-și primi pedeapsa, împreună cu trupul, moartea în nemurire. Dacă însă, a primit cunoștința de Dumnezeu, nu moare, chiar dacă a fost dizolvat pentru un timp. Prin el însuși, sufletul e întuneric, iar dacă rămâne singur se înfundă în materie și moare cu trupul, dar dacă e ajutat de duhul divin, urcă spre regiunile unde acesta îl călăuzește, adică în înălțime unde își are sălașul⁵⁰. Remarcăm la acest apologet un ecou al luptei filosofice între dihotomism și trihotomism cu reminiscențe stoice, doctrină departe de învățătura ortodoxă.

Deși amintește despre plecarea sufletului invizibil din trup, căruia îi dă viață și-l menține cât timp este în el, Meliton de Sardes nu ne spune ce se întâmplă apoi cu sufletul omenesc⁵¹, sau cel puțin nu avem mărturii de la el în acest sens, fiindcă s-au pierdut toate operele sale.

Atenagora, spre deosebire de Sfântul Iustin, acceptă sintagma „suflet nemuritor” și-i precizează și sensul: „dăinuirea veșnică a sufletului”⁵² fiind prima condiție pentru învierea trupului.

Citându-i pe apostolii Pavel (2 Co 5, 1) și Petru (2 Ptr 1, 13), epistola către Diognet amintește, la rândul ei, cea mai importantă însușire a sufletului, nemurirea: „Sufletul nemuritor locuiește în corp muritor”⁵³.

⁴⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 37.

⁴⁷ Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, V, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 98.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. 1, p. 303.

⁴⁹ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, V, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 98.

⁵⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 319.

⁵¹ *Ibidem*, p. 334.

⁵² Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, XV, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 386.

Pentru apologetul martir, Apoloniu nimic nu este mai de cinste decât viața, viața veșnică, care este nemurirea sufletului, care a trăit frumos în viața aceasta⁵⁴.

Iar Tertulian, într-un dialog imaginar cu sufletul omenesc la care găsește nenumărate mărturii pentru veridicitatea învățăturii creștine, spune: „Rămâi nepărtinitor, suflete, fie că ești un lucru divin și etern, precum afirmă cei mai mulți filosofi, ..., fie că începi odată cu corpul și după moartea corpului te duci în altă parte, oriunde și oricum, tu faci pe om ființă rațională, capabilă de simțire și de știință.”⁵⁵ Astfel, „noi afirmăm că tu exiști și după dezlegarea de viață, că te așteaptă ziua judecății, că după meritele tale ești destinat ori chinului, ori mângâierii.”⁵⁶ Deci sufletul și după moarte ca „separare a trupului de suflet”⁵⁷, trăiește și își păstrează calitățile sale spirituale: „sufletul va putea pleca din casa pe care o va părăsi nevătămat de lipsa vreunui ajutor, fiindcă el are întăriturile sale și hrana condiției proprii, anume imortalitatea, raționalitatea, sensibilitatea, intelectualitatea, libertatea propriei hotărâri.”⁵⁸ Și mai mult decât atât, el devine chiar mai lucid în cunoașterea adevăratelor realități și mai pregătit pentru judecată: „departe de orice îndoială, când prin puterea morții iese din unirea cu carnea și prin această ieșire se purifică, atunci scapă, fără îndoială, din închisoarea corpului în loc deschis la lumina sa cea pură și curată, pe dată se recunoaște pe sine scăpat de substanța materială, în libertate primește divinitatea, ca și cum de la vedeniile din vis s-a ridicat la cunoașterea adevărului. Atunci vorbește și vede, atunci tresaltă de bucurie sau tremură de teamă, după cum simte că-i este pregătită găzduirea, după chipul îngerului însuși, care adună sufletele, Mercur al poezilor”⁵⁹. Nemurirea îi este asigurată sufletului, potrivit lui Tertulian, de faptul că el este „unic, simplu, neconstituit din părți, indivizibil și inseparabil”⁶⁰.

Judecata particulară. Puținele referiri ale Părinților Apostolici la judecata lui Dumnezeu ne pot duce cu gândul atât la judecata particulară, cât și la cea universală. Astfel, Clement Romanul scrie: „Pentru că Dumnezeu le vede și le aude pe toate, să ne temem de El și să părăsim poftetele urâte ale faptelor rele, ca mila Lui să ne acopere la judecata ce va să fie.”⁶¹

⁵³ Epistola către Diognet, VI, 8, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 341.

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 373.

⁵⁵ Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, I, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 119.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁷ Idem, *Despre suflet*, LII, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 327.

⁵⁸ *Ibidem*, XXXVIII, 6, p. 313.

⁵⁹ *Ibidem*, LIII, 6, p. 329.

⁶⁰ *Ibidem*, XIV, 1, p. 276.

⁶¹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXVIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 61.

Realitatea judecății o afirmă și Epistola lui Barnaba care face și precizarea că Cel care va judeca va fi Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos: „...El, Care a săvârșit învierea, va și judeca.”⁶²

Citându-l pe Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Policarp scrie același lucru: „că suntem înaintea ochilor Domnului și ai lui Dumnezeu și toți trebuie să ne înfățișăm la scaunul de judecată al lui Hristos și fiecare are să dea cuvânt pentru el”⁶³.

Sfântul Iustin îi avertizează pe iudeii neconvertiți la creștinism, în fața cărora își apără credința, de faptul că-i așteaptă judecata lui Dumnezeu pentru modul greșit în care îndrăznesc să interpreteze atât Sfânta Scriptură, cât și celelalte scrieri ale creștinilor: „pentru că aveți a da socoteală, când veți fi judecați de Dumnezeu, cu o judecată asemănătoare, cu mult mai mult pentru marile îndrăzneli, fie că acestea sunt fapte rele, fie că sunt explicări greșite, pe care falsificându-le, le explicați”⁶⁴. Această interpretare este de fapt și criteriul după care Iisus Hristos îi va judeca, adevăr pe care Sfântul Iustin îl afirmă folosindu-se de un verset din „Predica de pe Munte”, de fapt un aforism din Talmud bine cunoscut de evrei: „Căci cu aceeași judecată cu care judecați, (scripturile n.n.), este drept ca să fiți judecați și voi înșivă.”⁶⁵ Salvarea poate veni numai prin credință, botez și pocăință, adică prin: „Prin apă, prin credință, cei ce se pregătesc și se pocăiesc, vor scăpa de judecata lui Dumnezeu”⁶⁶, fiindcă „fără să se pocăiască înainte de moarte, nu se pot nicidecum mântui”⁶⁷.

Numele autorului judecății este amintit și de „Epistola către Diognet”⁶⁸ după ce mai întâi folosește sintagma „suflet nemuritor”⁶⁹.

Tertulian este convins de faptul că însuși sufletul omenesc este cel care dă o mărturie ontologică cu privire la existența lui Dumnezeu ca Creator, dar și ca Judecător: „tu exiști și după dezlegarea de viață și te așteaptă ziua judecății”⁷⁰.

Această mărturie ține de revelația naturală și coincide cu revelația biblică creștină, cel puțin în acest caz, făcându-i pe păgâni ca în momentul în care din răutate și invidie îi persecută și omoară pe creștini să se teamă de judecata lui Dumnezeu și de pedeapsa Lui⁷¹. Prezența îngerilor sau a diavolilor alături de

⁶² Barnaba, *op. cit.*, V, 7, p. 119.

⁶³ Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.*, VI, 2 (cf. Romani 14,10 și II Corinteni 5,10), p. 211.

⁶⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXV, în *Apologeji de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 228.

⁶⁵ *Ibidem*, cf. Matei 7, 2.

⁶⁶ *Ibidem*, CXXXVIII, p. 254.

⁶⁷ *Ibidem*, XLVII, p. 144.

⁶⁸ *Epistola către Diognet*, VII, 6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 342.

⁶⁹ *Ibidem*, VI, 8, p. 341

⁷⁰ Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeji de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 121

⁷¹ *Ibidem*, II, VI, p. 120, 125.

suflete spre a le conduce după moartea trupească la judecata particulară și participarea lor la această judecată, o amintește tot Tertulian, iar reacția sufletelor diferă de la caz la caz: „... tresaltă de bucurie sau tremură de teamă, după cum simte că-i este pregătită găzduirea, după chipul îngerului însuși, care adună sufletele”⁷².

Dar la judecata particulară, Dumnezeu se folosește nu numai de îngeri și de duhurile rele ca martori sau acuzatori, ci și de conștiința luminată a omului, prezentă în suflet după despărțirea acestuia de trup, după cum scrie același Tertulian: „când prin puterea morții (sufletul) iese din unirea cu carnea și prin această ieșire se purifică, atunci scapă, fără îndoială, din închisoarea corpului în loc deschis la lumina sa cea pură și curată...și în libertate privește divinitatea... și s-a ridicat la cunoașterea adevărului”⁷³.

Raiul și iadul pentru suflete. Ideea de răsplată și pedeapsă este prezentă în pilda întâi din Păstorul lui Herma prin cele două cetăți, cea trecătoare de pe pământ și cea veșnică, din ceruri, cea din ceruri fiind superioară celei dintâi și dedicată celor ce păzesc poruncile lui Dumnezeu⁷⁴. Dar mai cu seamă în pildele a treia și a patra, a copacilor verzi și a copacilor uscați, unde citim că iarna, toți copacii sunt la fel; așa se întâmplă și cu oamenii, aici pe pământ, unde e permanent sezon de iarnă, nu poți să-i deosebești pe cei buni de cei răi; în viața ce urmează morții și judecății lui Dumnezeu, unde este vară permanentă, dreptii vor fi recunoscuți (în rai) după verdeța și fructele lor, pe când cei păcătoși (în iad) vor rămâne pomi uscați, tocmai buni pentru aruncat în foc⁷⁵. Cu siguranță, aceste pilde se pot interpreta cu referire și la stările provizorii de rai și iad, dintre judecata particulară și cea universală, cât și cu referire la stările veșnice ce urmează judecății de apoi.

Sfântul Iustin este, însă, foarte precis când scrie despre pedepsele și recompensele ce urmează morții, ele dându-se sufletelor între cele două judecăți: „sufletele celor nedrepți, găsindu-se și după moarte în simțire, sunt pedepsite, iar sufletele celor drepți, eliberate de pedepse, duc o viață fericită...”⁷⁶.

Iar filosoful atenian Atenagora scrie plin de convingere: „...credem că după ce vom pleca din viața aceasta, vom trăi o altă viață, mai fericită decât cea de aici, una cerească și nepământească dacă avem, bineînțeles sufletele îndreptate spre Dumnezeu și cu Dumnezeu și dacă ne vom ridica deasupra patimilor și nu

⁷² Idem, *Despre suflet*, LIII, 16, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 329.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Herma, *op. cit.*, Pilda I, p. 267-268.

⁷⁵ *Ibidem*, Pilda a III-a și Pilda a IV-a, p. 269-271.

⁷⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 39.

vom rămâne numai trupuri, ci vom cădea într-o viață mai rea decât cea omenească, vrednică de toată pedeapsa focului.”⁷⁷

Renumitul apologet african, Tertulian, face în mai multe din operele sale referiri la cele două stări și locuri în care ajung sufletele după moarte, până la Parusie. Astfel, în celebrul „Apologeticum”, lucrare care a forțat dintru început Biserica să ierte greșeala autorului – montanismul – și să-l mențină între fiili ei iubiți, respingând obiecțiile păgânilor împotriva eshatologiei creștine, numește locul de pedeapsă „gheenă”, „care este un izvor de foc ascuns sub pământ”⁷⁸, iar pe cel de răsplătire „paradis”, sau „locul desfătării divine, rânduie a primi sufletele neprihănite.”⁷⁹ Iar „mărturia sufletului” din lucrarea cu același nume, este în această privință următoarea: „...noi afirmăm că tu ești și după dezlegarea de viață (moartea) că te așteaptă ziua judecății, că după meritele tale ești destinat ori chinului, ori mângâierii...”⁸⁰. În lucrarea „Despre suflet”, este și mai: „pentru noi infernul nu este nici vreo peșteră goală, nici o apă murdară a lumii de pe pământ, ci o întindere vastă în adâncul pământului, o adâncime ascunsă în măruntaiele lui...”⁸¹, unde Hristos a petrecut intervalul de timp dintre moarte și înviere, printre Patriarhii și Profeții Vechiului Testament⁸²; acolo, mai sus, stau dreptii în sânul lui Avraam⁸³, de unde așteaptă învierea. Citându-l pe Sfântul Ioan (Ap 6, 9) și pe Sfânta Perpetua, Tertulian crede paradisul dedicat până la Parusie numai martirilor⁸⁴, fiindcă cei doi au văzut acolo numai martiri: „Toată cheia paradisului e sângele tău.”⁸⁵ Deci, cât timp trâmbea arhanghelului care anunță a doua venire a Domnului n-a sunat în cosmos⁸⁶, raiul rămâne închis pentru ceilalți creștini⁸⁷. Aceasta era de fapt credința în epoca în care a trăit Tertulian, epocă de crunte persecuții, credință probabil influențată de ele⁸⁸. Prin urmare, sufletele celorlalți creștini, ca toate celelalte suflete, între cele două judecăți, rămân în infern, în așteptarea învierii de apoi, unde sunt supuse pedepsei ori răsplății temporare: „De ce nu crezi că sufletul este pedepsit sau răsplătit în infern până la ziua judecății, ca o recunoaștere anticipată a vinovăției sau nevinovăției?”⁸⁹

⁷⁷ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 379.

⁷⁸ Tertulian, *Apologeticum*, XLVII, 12, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 104

⁷⁹ *Ibidem*, XLXII, 13.

⁸⁰ Idem, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 121.

⁸¹ Idem, *Despre suflet*, LV, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 330.

⁸² *Ibidem*, cf. Efeseni 4, 9; I Petru 3, 19.

⁸³ *Ibidem*, cf. Luca 16, 22

⁸⁴ *Ibidem*, p. 331.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, cf. I Tes 4, 16.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 258.

⁸⁹ *Ibidem*, LVIII, 2, p. 335.

Intervenția celor vii pentru cei răposați din iad. Numai Tertulian, dintre părinții și scriitorii bisericești pe care îi cităm în acest capitol, are câteva paragrafe care se referă la posibila legătură între cei vii și cei morți cu efecte benefice pentru cei din urmă, legătură pe care Biserica noastră nu numai că o găsește legitimă, ci și indicată. Astfel, cu privire la importanța și eficiența rugăciunii, în general, inclusiv când îi are în vedere pe cei răposați, scrie: „numai rugăciunea este cea care îl înduplecă pe Dumnezeu. Hristos a voit ca ea să nu săvârșească nimic rău, i-a dat toată puterea de a face bine. Astfel, nimic nu știe altceva decât să cheme înapoi de pe drumul morții sufletele celor decedați...”⁹⁰. Sintagma „drumul morții” de pe care sunt întoarse sufletele celor adormiți, prin rugăciunile celor vii, nu se poate referi decât la moartea spirituală, pedeapsa sufletelor în iad, care, iată, se poate ameliora și chiar anula în această stare intermediară, de până la judecata universală, prin scoaterea din iad în așa-numitul „refrigerium” un loc răcoros, după care nu se mai poate schimba nimic⁹¹. Este de fapt o datorie firească a celor vii să se roage pentru cei adormiți, datorie despre care sufletul omenesc însuși dă o mărturie ontologică de necontestat: „Când datorezi cuiva recunoștință te rogi pentru mângâierea oaselor și a cenușii lui, și-i dorești bună odihnă la zeii din infern”⁹². Dar intervenția pozitivă a celor vii la Dumnezeu pentru sufletele răposaților se face potrivit aceleiași mărturii, nu numai prin rugăciune, ci și prin agapele de pomenire și prin milosteniile speciale în contul lor: „Îi numești scăpați de griji dacă, făcând pomenirea morților mai degrabă în afara porților, cu mâncăruri și cu cărnuri, te duci la morminte și de la morminte te întorci mai ușurat”⁹³.

Evident, ca și în cazul aghiografilor Noului Testament, autorii de care ne ocupăm, sunt în lucrările lor total împotriva legăturilor celor vii cu sufletele celor răposați prin mijlocirea duhurilor rele și a practicilor oculte care au existat și înainte de apariția creștinismului, dar și după. Chiar dacă sunt o dovadă a existenței sufletului și după moartea trupului, invocările sufletelor morților, potrivit Sfântului Iustin⁹⁴, sunt nelegitime și necreștinești.

Și Tertulian se ocupă de practicile magice, (necromanție, spiritism, vrăjitorie), care pretind că pot chema sufletele celor morți prematur, sau chiar de moarte naturală. Dar el le găsește practici idolatre, curse diavolești ce defaimă sufletele răposaților⁹⁵ și produc confuzie în privința adevărului judecății de apoi

⁹⁰ Tertulian, *Despre rugăciune*, XXIX, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 245-246.

⁹¹ Tertulian, *Despre monogamie*, X, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 54.

⁹² Idem, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 122.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 37.

⁹⁵ Tertulian, *Apologeticul*, XXIII, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 75.

și învierii generale. Așa trebuie interpretate, spune el, episoadele corespunzătoare din Vechiul Testament precum și așa-numitele apariții în vis. Și pentru a argumenta faptul că nimeni după moarte nu se mai întoarce pe pământ, amintește pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc 16), în care bogatul nu s-a mai putut întoarce din iad⁹⁶. În lucrarea sa memorabilă „Despre suflet”, Tertulian introduce și un paragraf despre metempsihoză și metemsumatoză, profesate la vremea aceea de mulți dintre păgâni, chiar dintre cei iluștri. Astfel, Pitagora, adeptul unei astfel de doctrine, spre a fi persuasiv, a recurs la o înșelătorie deloc nevinovată: s-a ascuns sub pământ timp de șapte ani simulându-și moartea, ca apoi să iasă și să se proclame înviat din morți⁹⁷. Prin urmare, aceste teorii sunt, evident, în contradicție nu numai cu învățătura creștină, ci și cu ce se poate înțelege din experiența și din observațiile ce se pot face asupra vieții⁹⁸. Iar metemsumatoza e chiar absurdă prin transformarea oamenilor în animale și a animalelor în oameni, după moarte, și imposibile dacă reflectăm la modul de viață, educație, hrană etc., la tot felul de consecințe⁹⁹. De aceea, Tertulian exclamă la sfârșitul expunerii lor: „O, judecăți divine după moarte, mai mincinoase decât cele umane, mai demne de dispreț sub raportul pedepselor, mai dezgustătoare pentru plăcerile pe care le oferă, de care nici cei mai răi nu se tem, pe care nici cei mai buni nu le dovedesc, către care vor alerga mai degrabă nelegiuirii decât sfinții, cei dintâi ca să scape mai repede de dreptatea veacului, iar cei din urmă ca s-o primească mai târziu!...”¹⁰⁰.

II.3. Evenimentele finale (Eshatologia universală)

Parusia și sfârșitul lumii acesteia. Simbolul Apostolic, mărturisește spre finalul său, printr-o formulare concisă dar substanțială, credința în Parusia Domnului, care vine să judece viii și morții. Prezentul *erhetai* = vine, din originalul grec indică însă, sosirea dintr-o clipă în alta a Mântuitorului, precum însuși o spusese în Evanghelie¹⁰¹.

Didahia, la rândul ei, vorbește despre zilele cele din urmă în ultimul capitol, unde se spune, în conformitate cu afirmația Mântuitorului, că ziua Parusiei nu se știe, însă perspectiva ei este apropiată și această iminență contribuie la producerea și menținerea unei tensiuni spirituale în sufletele creștinilor. De aceea, ei trebuie să se ducă des la biserică și să fie pregătiți

⁹⁶ Idem, *Despre suflet*, în *Apologeți de limbă latină* LVII, în col. P.S.B. vol. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 333-335.

⁹⁷ *Ibidem*, XXVIII, p. 299.

⁹⁸ *Ibidem*, XXXI, p. 302.

⁹⁹ *Ibidem*, XXXII, p. 303-305.

¹⁰⁰ *Ibidem*, XXXIII, 10, p. 307.

¹⁰¹ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 92.

întotdeauna fiindcă „nu vă va fi de folos tot timpul credinței voastre, dacă nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă”¹⁰². Semnele apropierei Parusiei sunt de fapt cele pe care le-a amintit Mântuitorul în „Marea cuvântare eshatologică”, adică: „se vor înmulți profeții falși și cei ce știu că se vor schimba oile în lupi și dragostea se va schimba în ură. Sporind fărădelegea, se vor urî unii pe alții, și se vor prigoni și se vor vinde și atunci se va arăta înșelătorul lumii, ca fiu al lui Dumnezeu (Antihrist), și va face semne și minuni; și pământul va fi dat în mâinile lui și va face lucruri nelegiuite, care nu s-au făcut niciodată din veac. Atunci va merge făptura oamenilor în focul cercării și se vor sminti mulți și vor pieri, iar cei care vor stăruia în credința lor vor fi mântuiți. Atunci se vor arăta semnele adevărului; mai întâi semnul deschiderii cerului, apoi semnul glasului trâmbiței și al treilea, învierea morților... Atunci lumea va vedea pe Domnul, venind pe norii cerului”¹⁰³.

Iminența venirii Domnului și așteptarea înfrigurată a ei în vremea Părinților Apostolici o pune în evidență și Epistola a doua către Corinteni: „Să așteptăm, dar, în orice ceas, împărăția lui Dumnezeu în dragoste și dreptate, pentru că nu știm ziua arătării lui Dumnezeu.”¹⁰⁴ Sfârșitul provocat de Parusie va fi potrivit acestei omilii „când vor fi cele două una, când partea din afară va fi cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie”¹⁰⁵. E vorba de un text pe care îl pune pe seama Mântuitorului însă nu este identificat în Noul Testament. Apoi îi face și tâlcuirea: „cele două sunt una”, când spunem unii altora adevărul și când în două trupuri locuiește, fără fățarnicie, un singur suflet. Din expresia „ceea ce e în afară ca ceea ce e înăuntru”, termenii „ce e înăuntru” exprimă sufletul, iar „ceea ce e în afară” desemnează trupul, fiindcă după cum trupul tău se vede așa și sufletul tău să se manifeste în fapte bune. „Bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat nici femeie”, adică un frate (creștin), când vede o soră (femeie) să nu se gândească la ea ca la o femeie și nici sora (femeia) când vede un frate (bărbat) să nu se gândească la el ca la un bărbat. Când veți face acestea, spune Domnul, va veni împărăția Tatălui Meu”¹⁰⁶.

Iar în ziua venirii Domnului, când va aduna toate neamurile, semințiile și limbile, va răsplăti pe fiecare după faptele sale. Atunci cei necredincioși vor primi slava și puterea Lui văzând în Iisus reședința împărătească a lumii și vor

¹⁰² *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Sfântul Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, XII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 99.

¹⁰⁵ *Ibidem*, XII, 2.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

regreta că n-au crezut în El, nedând ascultare predicii preoților despre mântuire.”¹⁰⁷

Iminența venirii Domnului o mărturisește și epistola lui Barnaba: „aproape este ziua în care vor pieri toate împreună cu cel viclean. Aproape este Domnul și plata Lui.”¹⁰⁸ Pentru el, această zi a Parusiei, care coincide iată cu sfârșitul lumii și judecata finală, este ziua a opta „care este începutul altei lumi”¹⁰⁹, fiindcă „atunci când va veni Fiul, va pune capăt timpului fărădelegii, va judeca pe cei necredincioși și va schimba soarele, luna și stelele”¹¹⁰.

Sfântul Iustin, făcând exegeza textului de la Facere 49,10: „Și el va fi așteptarea neamurilor”, este de părere că aici patriarhul Iacob face nu o simplă profeție mesianică ci se referă în chip simbolic la „cele două venituri ale Domnului”, fiindcă – scrie el – „noi, care dintre toate neamurile, prin credința în Hristos, am devenit pioși și dreți, Îl așteptăm să vină iarăși”¹¹¹. Și el crede în iminența Parusiei pentru faptul că s-au împlinit deja, potrivit lui, câteva din semnele apropierei venirii Domnului: devastarea și pustiirea Ierusalimului¹¹², persecuțiile asupra creștinilor, apariția profeților mincinoși și a hristoșilor mincinoși, rătăcirea multora de la credință¹¹³, apariția omului apostasiei ce va săvârși nelegiuiri cu privire la creștini și va rosti cuvinte nebune chiar și la adresa Celui Preaînalt¹¹⁴. Iar Parusia „Celui prin care Tatăl va reînnoi cerul și pământul și va străluci în Ierusalim lumină veșnică”¹¹⁵, Sfântul Iustin, o pune în antiteză totală cu prima Sa venire, astfel încât, dacă aceasta din urmă a fost ca a unui om disprețuit și pătimitor, în care accentul s-a pus pe chenoza Sa, Parusia îl pune în lumină pe Hristos ce va veni pe norii cerului înconjurat de slavă dumnezeiască și de sfinții îngeri, gata pentru judecata tuturor”¹¹⁶. „Și atunci în Ierusalim va fi geamăt mare; geamăt nu din guri sau din buze, ci geamăt din inimă și nu-și vor mai sfâșia veșmintele lor ci cugetele lor. Se va tângui trib către trib și atunci Îl vor vedea pe Acela pe care L-au împuns”¹¹⁷, scrie Sfântul Iustin, citând Sfânta Scriptură.

¹⁰⁷ *Ibidem*, XVII, 4,5, p. 102.

¹⁰⁸ Barnaba, *op. cit.*, XXI, 3, p. 137.

¹⁰⁹ *Ibidem*, XV, 8, p. 133.

¹¹⁰ *Ibidem*, XV, 5, p. 133.

¹¹¹ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, LII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 149-150.

¹¹² *Idem*, *Apologia întâi*, XLVII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 56.

¹¹³ *Idem*, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 190.

¹¹⁴ *Ibidem*, CX, p. 220-221.

¹¹⁵ *Ibidem*, CXIII, p. 225.

¹¹⁶ *Idem*, *op. cit.*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 59; 124; 125; 141; 145; 149, 220; 247.

¹¹⁷ *Idem*, *Apologia întâi*, LIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 60; cf. *In* 19, 37.

Tertulian, la rândul lui, pune în antiteză cele două venituri ale lui Hristos¹¹⁸, iar a doua, Parusia, a cărei dată o știe numai Tatăl¹¹⁹, este cea care deschide seria evenimentelor finale și le declanșează pe celelalte: sfârșitul lumii, învierea trupurilor, judecata universală și viața veșnică sau focul veșnic¹²⁰. Însă, dacă în Apologeticum, autorul scrie că creștinii se roagă pentru întârzierea sfârșitului lumii, care ar aduce cea mai mare catastrofă asupra întregii lumi¹²¹, persecuțiile sângeroase din vremea sa, l-au determinat să înțeleagă cererea a doua din rugăciunea domnească, și anume „Vie Împărăția Ta”, - așa cum mărturisește în „De oratione”, - ca o dorință arzătoare de răzbunare a sângelui martirilor, care depinde de sfârșitul lumii, de fapt și sfârșitul acestor persecuții: „Să vină, Doamne, cât mai repede Împărăția Ta, care este dorința creștinilor, tulburarea neamurilor, tresăltarea îngerilor, pentru ea suferim, pentru ea, mai ales, ne rugăm.”¹²²

Minucius Felix argumentează posibilitatea venirii sfârșitului și a celor ce urmează după aceea prin schimbările și manifestările naturii înseși¹²³.

Hiliasmul. Spuneam în introducere că Parusia sau credința în iminența Parusiei, mai bine zis, s-a aflat printre cauzele deosebite ale apariției literaturii Părinților Apostolici, fiindcă autorii acestor opere s-au simțit obligați să atragă permanent atenția creștinilor și nu numai asupra acestui moment crucial din viața Bisericii: venirea Domnului într-o mărire. Dar, din păcate, destul de curând, la această credință legitimă, în Parusie, s-a adăugat un amănunt fără nici o bază în Sfânta Scriptură, și anume că, odată cu venirea Sa, Mântuitorul va întemeia după o primă înviere a dreptilor, o împărăție în care va stăpâni cu ei, pe pământ, fix o mie de ani; această învățătură greșită s-a numit hiliasm sau milenarism (*hilia*; *millenium*). Evident, o problemă eshatologică de talia acesteia nu putea rămâne nesemnaltă și nesublinită în fața credincioșilor deoarece scriitorii se simțeau datori să trateze și această problemă iminentă și ea, care includea și perspectivele mântuirii sau pedepsirii lor. Chiar dacă mărturisește, spre finalul său, credința în iminența Parusiei Domnului, ce vine să judece viii și morții (*erhetai*), nu putem spune că s-ar simți vreo urmă de milenarism în Simbolul Apostolic¹²⁴.

Didahia, spre sfârșitul său, în capitolul șaisprezece, vorbind despre momentul Parusiei, scrie: „Apoi se vor arăta semnele adevărului: deschiderea cerului, glasul trâmbiței și învierea morților”¹²⁵. Apoi precizează: „dar nu a tuturor,

¹¹⁸ Tertulian, *Apologeticul*, XXI, 15, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 71.

¹¹⁹ *Idem*, *Despre suflet*, XXXIII, 11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 307.

¹²⁰ *Idem*, *Apologeticul*, XVIII, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 65 și XLVIII, p. 106.

¹²¹ *Ibidem*, p. 86,92.

¹²² *Idem*, *Despre rugăciune*, V, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 232.

¹²³ Minucius Felix, *op. cit.*, XI, XXXIV, p. 362, 388.

¹²⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 92.

¹²⁵ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.

ci după cum s-a zis: „Va veni Domnul și toți sfinții cu El.”¹²⁶ Să fie oare aici o urmă de hiliasm?

Despre Epistola lui Pseudo-Barnaba, s-a zis că susține venirea împărăției de o mie de ani a lui Hristos¹²⁷, în capitolul cincisprezece. Aici, autorul, vorbind despre cinstirea zilei a șaptea, susține că Domnul va termina toate de făcut în șase mii de ani, fiindcă o zi pentru El înseamnă o mie de ani, potrivit spuselor sale: „Iată ziua Domnului va fi ca o mie de ani” (Ps 89, 4). Iar „S-a odihnit Dumnezeu în ziua a șaptea” (Fc 2, 2), are, potrivit autorului, sensul că Fiul Său venind va desființa timpul nedreptății, va judeca pe nelegiuiți, va schimba soarele, luna și stelele, și se va odihni cu slavă în ziua a șaptea¹²⁸ (15, 4-5). S-ar putea spune, însă, că aici am avea cel mult premisele milenarismului, autorul neputând fi socotit milenarist fiindcă nu se precizează că ar urma împărăția de o mie de ani, mai ales că în context se arată pregătirea pentru ziua a opta.

S-a afirmat că urme de milenarism lângă ideea de iminență a Parusiei s-ar găsi și în Păstorul lui Herma¹²⁹.

Însă, Papias este primul dintre scriitorii perioadei Părinților Apostolici care formulează și propagă doctrina milenaristă. Acest „om cu spiritul foarte îngust”¹³⁰, cum îl numește Eusebiu de Cezareea, probabil din cauza acestei învățături greșite, bazându-se pe tradiția orală, introduce în lucrarea sa „Explicarea cuvintelor Domnului”, acum dispărută, pe lângă unele parabole și învățături ciudate puse pe seama Mântuitorului, și alte lucruri cu totul mitice, așa cum se exprimă istoricul amintit, ca spre exemplu, că după învierea morților, va fi o împărăție de o mie de ani a lui Hristos, care va ființa „trupește” pe acest pământ, concepție ieșită dintr-o greșită înțelegere a spuselor Apostolilor¹³¹. Din păcate, având în vedere vechimea lui, mulți scriitori bisericești de mai târziu, între care Sfântul Iustin, Sfântul Irineu și Tertulian, s-au inspirat de la el împrumutând și hiliasmul.

Deși nu este absolut necesară pentru puritatea mărturisirii creștine fiindcă mulți dintre creștinii autentici nu o cunosc, totuși, potrivit Sfântului Iustin, ortodoxia desăvârșită presupune credința în împărăția de o mie de ani în Ierusalim, credință pe care el o îmbrățișase cu entuziasm¹³²: „Eu, însă, ca și toți aceia care sunt întru totul creștini dreptcredincioși, știm că va fi atât învierea

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 172.

¹²⁸ Barnaba, *op. cit.*, XV, 4-5, p. 133.

¹²⁹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală* vol. I, EIBMBOR, București 1987, p. 198.

¹³⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 163.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*, p. 286.

trupului, cât și o împărăție de o mie de ani în Ierusalimul construit din nou, împodobit și lărgit, după cum mărturisesc profeții Iezechiel, Isaia și alții”¹³³.

Tertulian este însă, intransigent în ce privește credința în mileniu, el socotind că cel ce se atinge de ea devine vinovat, fiind un adept convins al hiliasmului. Susține această doctrină mai ales în opera sa pierdută „De spe fidelium”, cu ecouri în „Adversus Marcionem”, cartea a III-a¹³⁴. Astfel, potrivit lui, venirea împărăției lui Dumnezeu va fi precedată de împărăția lui Hristos cu dreptii înviați care va dura o mie de ani în Noul Ierusalim, venit din cer. Chiar dacă este vorba de o învățătură împărtășită și de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Irineu și alții, la Tertulian ea a luat proporții dramatice prin căderea lui în erezia montanistă¹³⁵.

Învierea trupurilor. Cea mai veche mărturisire de credință creștină, primul catehism al creștinismului și în consecință primul manual de doctrină¹³⁶, Simbolul Apostolic, exprimă la finele său credința în „învierea trupului și viața veșnică”¹³⁷.

Didahia include între cele trei semne ale adevărului și „învierea morților”¹³⁸, ca ultimul dintre ele, strâns legat de venirea Domnului pe norii cerului.

Sfântul Clement Romanul are toate motivele pastoral-misionare să inaugureze partea dogmatică a epistolei sale adresate corintenilor, cu cea mai mare dogmă a credinței creștine, învierea morților, dat fiind faptul că această dogmă, problemă în acest caz, a intrat în ansamblul disputelor de la Corint, ce l-au obligat și pe Sfântul Apostol Pavel s-o încadreze între obiectivele principale ale primei sale scrisori către aceiași corinteni. Autorul nostru, însă, după ce spune că învierea trupurilor este garantată de învierea Domnului Hristos, aduce ca argumente în favoarea învierii morților elemente de ordin natural: „Ziua și noaptea ne arată învierea: noaptea se culcă, ziua se scoală; ziua pleacă, noaptea sosește. Să luăm fructele: sămânța cum și în ce fel se face? A ieșit sămănătorul și a aruncat în pământ fiecare sămânță; cele care au căzut pe pământ fiind uscate și goale putrezesc. Apoi din stricăciunea lor măreția providenței Stăpânului le înviază și dintr-una se face mai multe și produc roade”¹³⁹.

¹³³ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 188.

¹³⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 509.

¹³⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, p. 32.

¹³⁶ Idem, *Patrologie* vol. I, p. 92.

¹³⁷ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, 6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. I, p. 32.

¹³⁸ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, 6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. I, p. 32.

¹³⁹ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXIV, 1-5, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. I, p. 59.

În aceeași lucrare, Sfântul Clement se folosește spre a argumenta realitatea învierii morților și de celebra legendă a păsării phoenix, culeasă de el din tradiția culturii orientale și greco-latine: „există o pasăre care se numește phoenix. Aceasta trăiește 500 de ani și când e să moară își alcătuiește din tămâie, smirnă și alte arome un cuib, în care intră după trecerea acestui număr de ani, și moare. Din trupul ei intrat în putreziciune se naște un vierme cărui îi cresc aripi din humoarea cadavrului. Apoi, sporindu-i puterile, viermele înaripat își ia cuibul în care se află oasele predecesorului său și purtându-le, le duce din părțile Arabiei până în Egipt, în orașul Heliopolis. În timpul zilei, în fața ochilor tuturor, zburând pe deasupra altarului soarelui, el depune osemintele acolo și astfel se reîntoarce de unde a venit. Preoții cercetează cu atenție cronicile și găsesc că pasărea phoenix se reîntoarce exact după 500 de ani.”¹⁴⁰ Sensul acestei legende îl arată autorul în capitolul următor: „Mai putem socoti oare mare și minunat lucru dacă Creatorul lumii va învia pe toți aceia care l-au slujit cu cuvioșie în încrederea bunei credințe, când chiar printr-o pasăre ne arată măreția făgăduinței Lui?”¹⁴¹ Astfel, învierea nu e posibilă decât prin experiența morții, ar fi concluzia noastră.

Sfântul Ignatie Teoforul, mărturisind învierea viitoare, are ca și garanție la rândul lui Învierea Domnului: „Care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El și fără de care nu avem viața cea adevărată.”¹⁴²

Sfântul Policarp îl numește pe cel ce neagă învierea viitoare, primul născut al lui satana¹⁴³.

Învierea morților a fost inclusă între problemele cardinale dezbătute în domeniul antropologiei și eshatologiei de către apologeți. Toți apologeții de la care ne-au rămas opere întregi sau măcar fragmente, au scris într-un moment sau altul despre învierea trupurilor, iar unii au consacrat întregi tratate acestei probleme.

Astfel, Aristide din Atena scrie în apologia sa despre marea așteptare a creștinilor: învierea morților¹⁴⁴.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, iată ce scrie în tratatul său „Despre înviere” păstrat, din păcate, numai fragmentar: „Ce este omul, decât o ființă rațională alcătuită din suflet și trup? Oare sufletul prin sine însuși este om? Nu este! Ci el este sufletul omului! Oare trupul ar putea fi numit om? Nu! Ci el se

¹⁴⁰ *Ibidem*, XXV, 1-5, p. 59-60.

¹⁴¹ *Ibidem* XXVI, p. 60.

¹⁴² Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, IX, 1-2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. I, p. 172.

¹⁴³ Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.*, VII, 1, p. 211.

¹⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 256.

numește trupul omului! Deci, dacă nici unul dintre acestea în mod separat nu este om, ci ceea ce rezultă din îmbinarea ambelor se numește om, iar Dumnezeu a chemat la viață și înviere pe om, El nu a chemat om partea, ci întregul, adică sufletul și trupul.”¹⁴⁵ În prima sa „Apologie” este și mai plastic: „noi așteptăm ca morții care au fost îngropați în pământ, să-și reia trupurile lor, socotind că nimic nu este cu neputință la Dumnezeu”¹⁴⁶. Iar în „Dialog cu iudeul Trifon”, referindu-se la gnostici și marcioniți, spune: „Dacă totuși veți întâlni pe oarecare dintre aceia care se numesc creștini, dar care nu vor mărturisi acestea...și vor spune că nu există învierea morților...să nu-i socotiți creștini.... Eu, însă, ca și toți aceia care sunt întru totul creștini dreptcredincioși, știm că va fi învierea trupului...”¹⁴⁷.

Combătând platonismul și stoicismul în privința nemuririi, Tațian Asirianul susține învierea morților pe care încearcă să o explice filosofic: „Se zice, că sufletul singur este nemuritor. Eu zic că el va împărtăși nemurirea cu trupul cu care este unit.”¹⁴⁸ Face și precizarea: „...orice i s-ar întâmpla trupului, consumarea prin foc, dispariția în apa fluviului sau a mării, sfârșierea de fiare sălbatică, el, trupul, se găsește în depozit, la un stăpân bogat, Dumnezeu, care la momentul ales de El, va reconstitui în starea de la început substanța, care nu e vizibilă decât pentru El.”¹⁴⁹ De fapt, e vorba de un argument filosofic folosit pe larg în secolul II și de alți gânditori creștini, în frunte cu Atenagora Atenianul.

Teofil al Antiohiei, ca și majoritatea apologeților, crede și predică învierea morților: „Dumnezeu înviază trupul tău nemuritor, îi spune lui Autolic, împreună cu sufletul; și atunci, pentru că vei fi nemuritor, vei vedea pe Cel nemuritor, dacă vei crede de acum în El”¹⁵⁰. „Tu, însă, nu crezi în învierea morților. Dar de ce nu crezi? Nu știi oare că credința premerge tuturor lucrurilor pe care le face omul? Un agricultor nu poate recolta înainte de a încredința pământului sămânța. Poate cineva traversa marea, fără a avea încredere mai întâi în corabie și apoi în căpitanul corabiei? Un bolnav se poate el vindeca, dacă nu are întâi încredere în doctor? Ce artă, ce știință, poate cineva să-și însușească, dacă nu se încrede într-un învățător?”¹⁵¹ Asemenea Sfântului Clement, spre a argumenta faptul că omul prin moarte va fi găsit întreg la înviere, imaculat, drept și nemuritor¹⁵², Teofil se folosește de argumente naturale: „luna, însă, în fiecare lună se micșorează și ca

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 301.

¹⁴⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII și LII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, pp. 38, 59.

¹⁴⁷ Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 188.

¹⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 320.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 321.

¹⁵⁰ Teofil al Antiohiei, *op. cit.*, VII, p. 286.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 286, 287, 291.

¹⁵² *Ibidem*, II, 26, p. 314.

să spunem așa, moare, ca și omul, apoi renaște și crește, spre dovedirea învierii viitoare.”¹⁵³

Una dintre cele mai originale lucrări¹⁵⁴ scrise asupra acestei teme este tratatul „Despre învierea morților” al lui Atenagora, tratat în 25 de capitole, probabil „cel mai complet și mai încheiat din câte ne-a lăsat antichitatea creștină în acest domeniu”¹⁵⁵. Autorul își sprijină demonstrația învierii pe argumente teologice în prima sa parte (cap. 2-11), iar apoi pe argumente antropologice (cap. 12-25). Este prima lucrare creștină care prezintă și dezbate dogma învierii morților în cadru filosofic și cu material exclusiv de această natură în scopul de a răspunde acelor cercuri filosofice păgâne sau cvasicreștine, care ironizau sau respingeau această dogmă. În acest tratat autorul aduce, ca și în apologia sa, argumente din domeniul biologiei, fiziologiei și medicinei „cu multă știință și nuanță elenică, îngemănate cu o metodă sobră care dă o deosebită pondere tratatului”¹⁵⁶.

Atenagora este total împotriva analogiilor, evident, nepotrivite pe care le fac cei ce sunt împotriva învierii trupurilor, analogii în care lucrările lui Dumnezeu sunt puse pe picior de egalitate cu cele omenești: „oamenii aceștia ar vrea să spună că, așa cum nici olarul, nici un alt meșter nu ar putea reface așa cum a fost înainte un obiect care s-a stricat, tot așa nici Dumnezeu nu ar vrea și, chiar dacă ar vrea, nu ar putea să reînvie pe omul odată așezat în groapă și, mai puțin pe cel intrat în descompunere. Ei nu-și dau seama că, prin aceasta, aduc cea mai mare hulă lui Dumnezeu, atunci când pun alături forțe și existențe total deosebite una de alta, sau și mai mult, firi cu totul diferite, care acționează una prin sine, iar cealaltă doar prin lucrări, care se mărginesc numai la cadrul natural [...]. E limpede ca lumina soarelui că învierea nu e deloc un lucru cu neputință, căci desigur ea nu e în nici un chip potrivnică voii lui Dumnezeu”¹⁵⁷. Scopul pentru care a fost creat omul de către Dumnezeu, desăvârșirea, este o dovadă a necesității învierii: „Dumnezeu n-ar fi creat o astfel de ființă și n-ar fi prevăzut-o cu toate condițiile de supraviețuire, dacă El n-ar fi dorit continuarea acestei existențe [...]. Scopul creării omului confirmă deci dăinuirea lui pentru veșnicie, iar în această dăinuire e implicată și învierea, fără de care omul n-ar putea supraviețui”¹⁵⁸. Egalitatea valorică a celor două componente ale ființei umane, trupul și sufletul, este încă un argument pentru înviere: „Prețuirea deopotrivă a

¹⁵³ *Ibidem*, II, 15, p. 307.

¹⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 348.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 235.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 348.

¹⁵⁷ Atenagora Atenianul *Despre învierea morților*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 384, 385.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 385.

sufletului și a trupului postulează în mod obligatoriu și învierea trupurilor moarte și descompuse”¹⁵⁹. Darurile și virtuțile pe care Dumnezeu i le-a dăruit omului prin actul creației ar fi o risipă fără sens dacă omul nu dăinuiește veșnic: „Zadarnică ar fi activitatea rațiunii, zadarnică funcționarea minții, zadarnică înțelepciunea, dreptatea, practicarea oricărei virtuți..., zadarnic ar fi tot ce poate fi măreț și frumos în viața oamenilor și pentru oameni... fără prelungirea vieții trupești prin corolarul ei firesc, învierea”¹⁶⁰.

Ca și Sfântul Iustin și Atenagora, Tertulian – deși găsim texte sau capitole întregi și în alte opere ale sale, care se ocupă de învierea viitoare, - este autorul unui tratat cu titlul „Despre Învierea trupului”, în care tratează, am putea spune, exhaustiv dogma de care ne ocupăm.

Tratatul ce are 63 de capitole a fost scris împotriva saducheilor și a gnosticilor Marcion, Basilide, Valentin, Apelles și împotriva urmașilor lor care tăgăduiau învierea trupurilor. Părțile componente ale acestei lucrări ne sunt semnalate de autorul însuși: autoritatea și prestigiul deosebit al trupului, puterea lui Dumnezeu, în măsură să realizeze învierea morților și cauzele învierii¹⁶¹. Potrivit lui Tertulian credința în învierea trupurilor este un adevăr de origine divină pe care păgânii îl ironizau, deși cât privește mântuirea, potrivit autorului nostru, credința în învierea trupului e mai de rigoare decât credința într-o singură divinitate¹⁶² și nu poate fi creștin cel ce tăgăduiește învierea morților pe care creștinii adevărați o mărturisesc¹⁶³.

Învierea se bazează pe faptul că trupul omului a primit o valoare de mare preț, fiindcă este operă a mâinilor lui Dumnezeu și prefată pe care Tatăl o creează pentru Întruparea Fiului¹⁶⁴. Apoi pe faptul că trupurile au o mulțime de rosturi și prestigiu în viața oamenilor și sunt legate de iconomia dumnezeiască; astfel, învierea trupului e posibilă, fiindcă e cu neputință ca opera mâinilor lui Dumnezeu, obiectul grijii Sale, instrumentul suflării Sale, piscul lucrării Sale, moștenitorul liberalității Sale, preotul religiei Sale, soldatul mărturiei Sale, fratele Hristosului Său, să piară pentru totdeauna¹⁶⁵. Prin acest miracol deosebit, al învierii trupurilor, Hristos va pune în practică El însuși față de aproapele, dragostea pe care ne-o recomandă nouă unora față de alții și va iubi trupul nostru care îi este aproape în toate felurile. Chiar dacă Vechiul Testament,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 386.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Tertulian, *Despre învierea trupului*, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman., *Patrologie*, vol. 1, *op. cit.*, p. 424-425.

¹⁶² *Ibidem*, p. 510.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 425

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 510.

Evangelheliile, și Sfântul Pavel critică deseori trupul, îl și prețuiesc și îi doresc mântuirea¹⁶⁶.

Dar e posibil acest miracol deosebit? Aici pe lângă argumentul dragostei lui Dumnezeu, probabil cel mai important, Tertulian invocă și pe acela al puterii divine. Astfel, Dumnezeu are puterea de a reedifica tabernacolul acesta, trupul omului, fiindcă dacă, chiar după filosofi și aproape toți ereticii, Dumnezeu a făcut lumea din nimic, (materie inexistentă), El trebuie să fie în măsură să refacă trupul și din alt element, pentru că creatorul poate și restaura¹⁶⁷.

Ca și Clement Romanul și Teofil al Antiohiei, Tertulian integrează învierea în evoluția însăși a lucrurilor naturii. Astfel, succesiunea zilelor și a nopților și cea a anotimpurilor arată că prin dispariție, nimic nu pierde: „Condiția universală este renașterea. Ceea ce vei întâlni a mai fost. Ceea ce vei pierde va fi. Nu e nimic care să nu fie iarăși. Toate câte au plecat se întorc la starea lor. Toate când încetează încep. Sfârșesc pentru a fi. Nimic nu pierde decât pentru a fi salvat. Toată această ordine nevalabilă a lucrurilor dă mărturie pentru învierea morților [...]. Dumnezeu ți-a pus în față natura ca învățătoare. Ți-a pus apoi la îndemână profeția ca să admiți ceea ce auzi și vezi în jur și să nu te îndoiești că Dumnezeu care restaurează toate poate să învieze și trupul omenesc”¹⁶⁸. Citează și el, ca și Clement Romanul, legenda păsării phoenix ce ar învia din propria cenușă după ce moare¹⁶⁹. Reluând ideea din „Apologetic” și din „Despre pocăință”, spune apoi că Dumnezeu ca Judecător va judeca omul întreg, trup și suflet, judecarea numai a sufletului ar fi o nedreptate¹⁷⁰. Citează numeroase texte biblice pentru susținerea învierii¹⁷¹, Învierea lui Hristos fiind model pentru învierea trupurilor noastre¹⁷².

În polemica și controversele aprinse ale epocii lui, care așezau trupul sub autoritatea și nivelul sufletului, Tertulian precizează că trupul nu este numai un vas al sufletului, un instrument sau slujitor al acestuia, ci e însuși omul. Soarta sufletului și a trupului e comună atât la judecată cât și după ea, în rai sau în iad. Vorbește când de o înviere spirituală, când de una corporală¹⁷³. Și cei devorați de pești și de fiare vor învia, precum Iona, care după trei zile a ieșit din pânțelele chitului¹⁷⁴. Nimic din ce a primit Hristos de la Tatăl nu va pieri, nici cea mai

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 510-511.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 511.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 425.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 511.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

mică parte a trupului pentru că mântuirea se acordă și trupului prin care a fost văzut Mântuitorul și sufletului prin care s-a crezut în El¹⁷⁵.

Natura și situația trupului după înviere este inspirată de gândirea Sfântului Apostol Pavel (1 Co 15) și dezbătută pe larg de Tertulian. Morții mântuiți, la înviere, primesc un trup de la Dumnezeu care este același ca substanță dar cu adaosuri de la Dumnezeu. Deci, va fi un trup schimbat nu prin eliminarea a ceva, ci prin adaos, ca și în cazul semănării unui grăunte, care e semănat neîmbrăcat, fără baza spicului, fără întăritura paiului, fără tijă, dar răsare dobândă multă, cu structură și ordine încheată, întărită și îmbrăcat elegant¹⁷⁶. Înviază deci ce a fost semănat, precum spune și Sfântul Apostol Pavel, „se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc”, dar întâi e trupul animal și apoi trupul duhovnicesc, fiindcă primește duhul¹⁷⁷. Astfel, nu pierde trupul, ci se schimbă numai, dar e vorba de o schimbare ce nu aduce pierderea identității: „Nu devine altul, ci altceva”¹⁷⁸. Schilozii, orbii, șchiopii, paralizații vor învia întregi pentru că suntem redați naturii nu infirmității. Dar, deși trupul, prin el însuși, e pătimitor, după înviere nu mai pătimește, pentru că a fost eliberată de aceasta prin Hristos¹⁷⁹.

Deci trupul va învia întreg același pentru că el este în depozit la Dumnezeu pentru totdeauna, prin Iisus Hristos, cel mai fidel mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor. Iisus Hristos va reda și omului pe Dumnezeu și lui Dumnezeu pe om și duhului trupul și trupului pe duh, căci El le-a unit pe amândouă în Sine, pregătind mireasa pentru mire și mirele pentru mireasă. Dacă cineva ar contesta sufletului calitatea de mireasă, trupul va urma, totuși, sufletul ce zestre. Sufletul nu va fi dezbrăcat, ci are haina lui, trupul. Trupul îi e sufletului ca un frate de lapte. Sufletul n-are, după Dumnezeu, pe nimeni mai apropiat decât trupul său¹⁸⁰.

Minucius Felix, după ce combate, ca și Tertulian, metempsihoza și metemismoza susținute de Pitagora și Platon, spune că învierea trupurilor este afirmată și de filosofi¹⁸¹ și se întreabă retoric: „Dacă Dumnezeu a putut să-l facă de prima dată pe om, n-ar putea să-l facă din nou? Omul s-a născut din nimic și după moarte devine nimic? După cum s-a putut crea din nimic va putea fi refăcut din nimic. Nu este, cu alte cuvinte, mai greu să începi ceea ce nu este, decât să repeți ceea ce a fost?”¹⁸² Învierea se bazează pe puterea lui Dumnezeu: „Corpul chiar dacă s-ar usca și s-ar preface în praf, dacă s-ar descompune în apă, dacă ar

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 511-512.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 512.

¹⁸¹ Minucius Felix, *op. cit.*, XXXIV, 6, p. 388.

¹⁸² *Ibidem*, XXXIV, 9-10, p. 388.

deveni cenușă numai pentru noi se pierde, nu mai există, dar pentru Dumnezeu se păstrează, căci Lui îi este dată paza elementelor.”¹⁸³ De aceea creștinii preferă incinerării, înhumarea.

Precum Clement, Teofil și Tertulian, Minucius Felix demonstrează această dogmă prin schimbările din natură: „Întreaga natură, spre mângâierea noastră, arată învierea viitoare. Soarele apune și răsare. Stelele dispar și reapar. Florile se usucă, dar renasc. Arborii, chiar cei bătrâni, înfrunzesc din nou. Semințele, dacă nu sunt stricate, dau rod. Așa este și cu corpul nostru în lumea aceasta, ca și cu arborii, care iarna își ascund verdeța sub o aparentă stricăciune. De ce s-ar grăbi să rodească iarăși și să înfrunzească în toiul iernii? Așa trebuie să așteptăm și noi, concluzionează Minucius Felix, primăvara corpului.”¹⁸⁴

Judecata universală și viața veșnică. Simbolul Apostolic amintește realitatea judecății și numește și Judecătorul (Hristos): „...care va veni să judece viii și morții”¹⁸⁵.

Sfântul Clement propune corintenilor despătimirea pentru „ca mila Lui să ne acopere la judecata ce va să fie. Că cine dintre noi poate scăpa de mâna Lui cea puternică.”¹⁸⁶ Judecătorul este, evident, Iisus Hristos¹⁸⁷, care „va veni să ne răscumpere pe fiecare după faptele sale.”¹⁸⁸

Barnaba scrie în Epistola sa că cel ce a pățimit și a suferit pentru noi, Fiul lui Dumnezeu, fiind Domn va judeca viii și morții¹⁸⁹.

Sfântul Policarp este categoric în ce privește afirmarea acestor realități ultime: „cel ce întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale și spune că nu e nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana.”¹⁹⁰

Ideea de judecată și răsplată sau pedeapsă o găsim prezentă și în pildele întâi, a treia și a patra din Păstorul lui Herma¹⁹¹.

Sfântul Iustin amintește de foarte multe ori, în operele sale, realitatea judecății viitoare ce va fi făcută de Hristos „primul născut al Dumnezeului celui nenăscut”¹⁹², dar nu ne dă amănunte în acest sens. La fel și Teofil al Antiohiei¹⁹³.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 389.

¹⁸⁴ *Ibidem*, XXXIV, 11-12. p. 389.

¹⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 89.

¹⁸⁶ Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni*, XXVIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 89.

¹⁸⁷ *Idem*, *Către Corinteni II*, I, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 94.

¹⁸⁸ *Ibidem*, XVII, p. 102.

¹⁸⁹ Barnaba, *op. cit.*, p. 122.

¹⁹⁰ Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.* VII, 1, p. 211.

¹⁹¹ Herma, *op. cit.*, p. 267-271.

¹⁹² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 60.

¹⁹³ Teofil al Antiohiei, *op. cit.* II, p. 324-325.

Atenagora afirmă despre credința creștinilor următoarele: „Noi suntem convinși că în fața lui Dumnezeu nimic nu va rămâne necercetat și că trupul care a servit poftelor nebunești și fără de frâu ale sufletului va fi judecat și el împreună cu sufletul...”¹⁹⁴.

Mărturie pentru realitatea judecății viitoare dă însuși sufletul omului, potrivit lui Tertulian¹⁹⁵. Și „Unicul Judecător”¹⁹⁶ va ține seama de „orice cuvânt deșert sau mai mult decât deșert”¹⁹⁷, va judeca păcatele săvârșite atât cu trupul cât și cu sufletul, fie cu fapta fie cu gândul, cu privirea, ori prin omisiune („n-ai îndeplinit binele”) ¹⁹⁸, astfel încât judecata să fie completă și definitivă. De aceea este atât de necesară pocăința, exomologheza, pentru ca Dumnezeu să șteargă pedeapsa veșnică printr-o vremelnică remușcare¹⁹⁹.

Pocăința omului aduce multă întristare și durere diavolului fiindcă „îl doare faptul că pe el și pe îngerii lui îi va judeca păcătosul devenit serv al lui Hristos”²⁰⁰.

Sentința judecății universale este definitivă²⁰¹ și Tertulian caută s-o demonstreze prin analogia cu vulcanii de pe pământ: „Cei mai înalți munți se despică sub presiunea focului din interiorul lor și ceea ce ne dovedește veșnicia judecății, oricât s-ar crăpa ei, oricât s-ar măcina, niciodată nu se sfârșesc”²⁰². Oricum, judecata are o „rânduială îngrozitoare”²⁰³, poate de aceea în termeni liturgici ea se numește „înfricoșătoarea judecată”.

Criteriul judecății este cât se poate de drept potrivit lui Minucius Felix: „Dumnezeu, când pedepsește, nu are în vedere sufletul așa cum s-a născut, ci felul lui în trecerea prin viață”²⁰⁴.

Judecata universală fiind completă și definitivă va împărți mulțimea oamenilor și a îngerilor în două: cei destinați fericirii veșnice ce vor primi făgăduințele făcute de Mântuitorul și cei care vor merge la nefericire de asemenea veșnică.

Simbolul Apostolic se exprimă simplu: „(cred) în viața veșnică”²⁰⁵, fără să dea amănunte.

¹⁹⁴ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 383.

¹⁹⁵ Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, VI, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 125.

¹⁹⁶ Idem, *Despre răbdare*, X, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 192.

¹⁹⁷ *Ibidem*, VIII, p. 190.

¹⁹⁸ Idem, *Despre pocăință*, III, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 210.

¹⁹⁹ *Ibidem*, XI, p. 218.

²⁰⁰ *Ibidem*, VII, p. 216.

²⁰¹ Idem, *Despre suflet* XXXIII, 11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 307.

²⁰² Idem, *Despre pocăință*, VII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 220.

²⁰³ Idem, *Despre suflet*, LVIII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 336.

²⁰⁴ Minucius Felix, *op. cit.* XXXVI, 1-2, p. 390.

Pentru Sfântul Clement viața veșnică este părășie la „marile și slăvitele făgăduințe”²⁰⁶.

Sfântul Iustin numește locul de fericire „împărăția lui Dumnezeu”²⁰⁷, „împărăția veșnică”²⁰⁸, „loc de odihnă”²⁰⁹ și de părășie la „bunătățile cele așteptate”²¹⁰ etc., iar pe cel de chin „focul cel veșnic”²¹¹, „pedeapsa veșnică, prin foc”²¹², și este destinat celui ce se numește „șarpe și satan și diavol”²¹³, „oștirii lui și oamenilor ce-l urmează pentru a fi pedepsiți în veacul cel nesfârșit”²¹⁴.

Epistola către Diognet distinge „moartea aparentă”, care este de fapt moartea trupului, de „adevărata moarte” care îi așteaptă pe cei osândiți la focul cel veșnic²¹⁵.

Intransigentul Tertulian afirmă că ereziile sunt cele care „aduc moartea veșnică și văpaia focului mistuitor”²¹⁶, pe când creștinii adevărați vor moșteni „împărăția cerurilor”²¹⁷. „Ce să mai spunem de imensitatea focului veșnic?”²¹⁸ se întreabă el, mai ales că, „hotărârea este eternă, atât a chinului, cât și a mângâierii”²¹⁹.

Minucius Felix este și mai precis: „Acele chinuri n-au nici măsură, nici sfârșit. Focul cel veșnic arde și preface trupurile, le consumă și totodată le menține. După cum focul fulgerelor atinge, dar nu consumă corpurile, după cum focul Etnei, al Vezuviului și al tuturor vulcanilor, arde, dar nu se termină, tot așa acel foc de pedeapsă nu se întreține prin distrugerea corpurilor, ci prin descompunerea lor care nu se termină niciodată.”²²⁰

Abstract: *The eschatology of The Apostolic Fathers focused on the imminence of The Lord's Parusia inherited from the apostolic times and emphasized by the accentuation of the persecution. Thus, they lingered on the final events and mostly on the necessity of the preparation for facing them, and not on those belonging to particular eschatology.*

²⁰⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie* vol. 1, p. 89.

²⁰⁶ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXXIV,7, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 64.

²⁰⁷ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 31.

²⁰⁸ Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 228.

²⁰⁹ *Ibidem* CXXI, p. 235.

²¹⁰ Idem, *Apologia întâi*, XXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 40.

²¹¹ *Ibidem*, 45, p. 55.

²¹² *Ibidem*, XXVIII, p. 43.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Epistola către Diognet*, X, 7 în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 344.

²¹⁶ Tertulian, *Prescripție contra ereticilor*, II,4, în *Apologeți de limbă latină* col. PSB, vol. 3, p. 138.

²¹⁷ *Ibidem*, XIII, p. 148.

²¹⁸ Idem, *Despre pocăință*, XII, 2, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 220.

²¹⁹ Idem, *Despre suflet*, XXXIII,11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 307.

²²⁰ Minucius Felix, *op. cit.* XXXV, 3, p. 389.

Unfortunately, Papias, „the one with the very narrow spirit” formulated and spread a non-biblical and therefore wrong doctrine, known as „hiliasm” or „milenarism” but, under one form or another, it is also present with the other writers.

The Apologets on the other hand also brought clarification on aspects concerning the particular eschatology, St. Justin and Tertulian, especially, but they remarked themselves because they set the resurrection of the bodies among the cardinal issues debated in eschatology. All those who left us whole works or only fragments, speak one way or another about this event, and some of them dedicated entire works to this problem (St. Justin, Atenagoras and Tertulian).

The Hiliasm is also present with St. Justin, but the most convinced in this respect is Tertulian.

RECENZII

Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „Astra” – Dumbrava Sibiului
(coord. Prof. Dr. Corneliu Ioan Bucur), Editura ASTRA MUSEUM, Sibiu,
2007, 447 p.

Dintre multele apariții editoriale ale anului trecut, cu reverberații de lecție de cultură deplină, una ne-a reținut atenția în chip deosebit. Este vorba de lucrarea Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „Astra” (Dumbrava Sibiului), Editura ASTRA MUSEUM, Sibiu, 2007, 447 p., avându-l ca principal coordonator-autor pe distinsul Director General al prestigioasei enclave de cultură românească și universală, care este Complexul muzeal Astra-Sibiu, Dl. Prof. Dr. Corneliu Ioan Bucur, sprijinit de numeroase alte nevoițe. Editată în anul în care, Dumnezeu știe sub ce influențe, cultura românească a fost prezentată în proiectul cultural Sibiu Capitală Culturală Europeană – 2007 drept o cultură de saltimbanci și cumplite striatii de underground european, în care adevăratele valori etnice românești au fost puse sub sechestrul și cenzura unor farsori ai culturii românești, cartea aceasta vine drept o dulce răzbunare a risipei de bani la care am fost martori. În vreme ce spectacolele și focurile de artificii ale anului cultural au trecut, efortul oamenilor culturii muzeale din Dumbrava Sibiului a rămas, construcția complexă gândită și activată de dragostea lor pentru valorile etnice autentice rămânând turn de mărturie românească, la marginea unui oraș deseori amăgit cu roșcovele unei culturi dezintegrante.

Era nevoie de o astfel de carte, smerit subtitrată ca fiind Catalog al Muzeului? Fără îndoială că da. Chiar celui care-i străbate aleile și exponatele cu regularitate, asemenea unui pelerin spre vatra de sens a vieții neamului său, Muzeul îi ascunde, cu nesfârșită tandrețe pedagogică, o serie de valori pe care lucrarea aceasta le pune în relief. Construită în structura unui catehism de etnologie și cultură tehnică populară, lucrarea începe prin definirea unei geografii necunoscute publicului larg: nașterea unui spațiu al revelației etnicului și al reconstrucției demnității unui popor prea adeseori insultat și definit drept incompetent tehnic și fluctuant în valoare estetică. De aici necesitatea unor pagini de istorie muzeală, atât de rare în cultura românească de astăzi. În acest sens „La început a fost Muzeul ASTREI” (pp. 11-15), „Preliminarii la apariția Muzeului Tehnicii populare” (pp. 15-18), „Muzeul tehnicii populare: concepția științifică, structura tematică și organizarea expozițională”(pp. 18-22), „Tranziția de la Muzeul Tehnicii Populare la Muzeul Civilizației Populare

Tradiționale ASTRA" (pp. 24-26) și câteva dintre adnotările de vizitatori ale unor personalități ale culturii mondiale și românești (pp. 22-23 precum și pp. 27-32) pot constitui paginile unei mărturii din care numele și faptele unui Cornel Irimie, Corneliu Diaconovici „urzitorul intelectual și înfăptuitorul principal al afacerilor expoziției”, Romulus Vuia - cel dintâi vizionar al peisajului muzeal astrist, momente și personaje care au născut chivotul de tezaure din Dumbrava Sibiului, apar dinaintea cititorului ca niște personaje ale unei minunate povești.

Lucrarea continuă apoi prin prezentarea amplă a „Patrimoniului Cultural Material” (pp. 34-43), a „Proceselor și procedeele pentru obținerea și prelucrarea produselor animale și vegetale în scop alimentar” (pp. 44-171, cu subcapitole legate de vânătoare, pescuit, albinărit, boștinărit, lumânărit, păstorit, pomicultură, viticultură, prelucrarea semințelor oleaginoase, agricultură, cămări, pătule, crame, morărit).

Următoarea secțiune este legată de „Tehnici și mijloace de transport și comunicații” (pp. 172-186, mijloace de transport populare, monoxila de pe Siret, pod plutitor pe cablu, bac cu zbat), „ Monumente de utilitate publică” (pp. 190-212, porți, casă cu vrană, han tradițional, casa meșteroaiei etc.), fiind apoi marcată de elemente care punctează „prelucrarea lemnului, pietrei, metalelor, argilei, chihlimbarului și minereurilor”(pp. 214-319, prelucrarea lemnului, industrie populare, prelucrarea metalului, prelucrarea argilei, prelucrarea minereului și a pietrei), „ procese și procedee pentru prelucrarea pieilor și fibrelor animale și vegetale pentru îmbrăcăminte și obiecte de uz utilitar-gospodăresc”(pp. 320-369, industria casnică, industrie textile hidraulice, complexe de industrie hidraulice).

Catalogul se încheie prin prezentarea Etno Tehno Parcului muzeal (pp. 368-379), a elementelor de Patrimoniu Cultural Imaterial (pp. 380-416, descriind principalele proiecte de educație etnologică propuse prin Muzeu) precum și Patrimoniul Cultural Artistic (pp. 418-446).

Dincolo de alcătuirea cărturărească, desigur perfectibilă credem noi prin eliminarea surplusului de citări în citări, de exemplu, dimensiunea pedagogică a unei astfel de lucrări este de excepție. Structura descrierii, iconologia adecvată, limbajul ales, departe de simplisme care să dilueze mesajul cultural, finalitatea proiectului editorial, identitatea plenară a cercetării efectuate de prestigiosul colectiv al muzeului, în care cu bucurie am descoperit și absolvenți ai Facultății noastre de Teologie, toate acestea și multe alte, inobservabile la o lectură simplă, ne-au sugerat titlul fișei noastre de lectură.

Personalismul prezentării este un atu în plus al lucrării, fiecare filă și descriere a materialului muzeal evidențiind calitatea intimității culturale în care cartea s-a născut. Manual al unei posibile redescoperiri a resorturilor culturii

RECENZII

etnologice românești, lucrarea aceasta ar trebui să dea de gândit acelor care ne transmit semnalele unei reforme școlare în care șahul se poate studia facultativ nu și etnologia, în care copiii sunt invitați să adere la cultura europeană eludându-se la maximum cea națională, în care invitația de a călători dincolo de fruntariile țării este mai tentantă decât aceea de a descoperi adâncimile culturii populare românești. Nu este mai puțin adevărat că și editurile noastre de seamă publică sporadic și insuficient de lansat astfel de lucrări, care, de obicei, se pierd în cercul intim al cunoscătorilor. Poate că cea mai bună lecție a cărții acesteia ar fi publicarea ei într-o ediție populară, pentru ca informația din ea să se afle la dispoziția celor care, trecând pragul Dumbrăvii Sibiului, altă dumbravă minunată, refuză să o uite, devenindu-le punct de reper călătoriilor lor spirituale. Și poate că n-ar fi lipsită de sens o ediție școlărească pe care copiii Sibiului, și nu numai, să o aibă pe pupitrele lor la început de an școlar, Dumbrava fiindu-le astfel prezentată mereu și mereu ca o alternativă la grava pierdere de timp în care s-au lăsat corupți.

Gândurile acestea s-au născut citind cartea, recitindu-mi amintirile legate de țăranul român și leagănul eternității sale, satul său binecuvântat. Pentru că, în fond, cartea aceasta este o carte de recitare a istoriei și metaistoriei neamului nostru. Și o bună lecție de demitizare a falsurilor de cercetare. Căci cine privește morile și pieule, de exemplu, greu mai poate contribui la argumentarea anti-tehnicismului românesc. Ceea ce ne lipsește acum nu este cultura tehnică, ci morala care naștea monumentele pe care Muzeul Astra ni le pune astăzi la dispoziție. Autorul cărții știe aceasta, de aceea în proiectele ultimilor ani vizează recuperarea Patrimoniului Spiritual, al ființelor vii care-au născut cultura pe care o admirăm atât. Alternativa viabilă a unui Ev de cultură românească propusă Europei, dincolo de proiecte culturale străine harului creator românesc.

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Paul Brusanowski, *Autonomia și constituționalismul în debaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2007, 394 p.

Semnalăm, în ultimul număr al Revistei Teologice pe 2007, două apariții editoriale de excepție, semnate de către tânărul istoric Paul Brusanowski, conferențiar universitar al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu. Era vorba despre lucrările: *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval*, Cluj Napoca, 2007, 257p. și *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Cluj Napoca, 2007, 294p., ambele editate de Presa Universitară Clujeană, consacrată prin publicații de excepție. Iată că la

finele aceluiași an, ne-a fost oferită o lucrare nouă, venită parcă la timpul potrivit și capabilă nu doar de a răspunde unor întrebări din trecut, dar, și acest lucru este și mai important, de a ridica noi semne de întrebare pentru noi, cei de astăzi, martori fără voie ai unor schimbări în viața Bisericii noastre.

Structurată în 25 de părți, exceptând prefața și argumentul, ambele necesare unei lucrări de specialitate în domeniu, cartea este o analiză bine încheiată, chiar dacă pentru unii cititori pe alocuri pertinentă, a ceea ce a însemnat tratativele pentru unificarea bisericească de după 1918.

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, consemna în *Prefața cărții* (p. 9-10) că actul de la 1 decembrie 1918 a adus schimbări profunde în viața Bisericii Ortodoxe Române, astfel încât o primă îndatorire ce revenea Bisericii a fost cea a organizării ei sub conducerea Sf. Sinod de la București. Evident că acest lucru nu a fost ușor, deoarece Marea Unire a cuprins în același cadru statal trei Biserici autocefale (Biserica Ortodoxă din Vechea Românie, Mitropolia Transilvaniei și Mitropolia Bucovinei), la care se adăuga și Arhiepiscopia Chișinăului. Toate au avut caracteristici aparte, spre exemplu reprezentanții unificării din vechea Românie și celelalte provincii nu se împăcau cu ideea participării mirenilor la conducerea Bisericii, după modelul practicat în Mitropolia ardeleană.

În *Argument* (p. 11-12) autorul insistă pe faptul că unificarea bisericească nu a fost o simplă alăturare de Biserici provinciale, ci rezultatul unor discuții deosebit de lungi (p.11), mai ales că s-au unit patru tipuri diferite de organizări bisericești, de relații Stat-Biserică, apoi de relații laic-cler. Ca și metodă de lucru s-a ales prezentarea, în succesiune cronologică, a evenimentelor și a celor mai importante luări de poziții din partea reprezentanților Bisericilor, pe parcursul celor aproape șase ani de negocieri. Tocmai de aceea a fost necesară, menționa autorul, reproducerea multor documente, unele fragmentar, altele în întregime, folosindu-se lucrări programatice ale participanților la alegeri, precum și Protocoalele Congreselor Național Bisericești (CNB) de la Sibiu, cele ale congreselor clericilor din Ardeal, precum și articolele din presa vremii.

Prima parte a lucrării, *Cele patru Biserici Ortodoxe provinciale românești înainte de Marea Unire* (pp. 13-72), oferă o imagine a caracteristicilor fiecărei biserici înainte de etapa premergătoare unificării bisericești. Astfel, în *Mitropolia Transilvaniei și regimul constituțional și al autonomiei în statul subsidiar maghiar*, un eveniment aparte l-a constituit cu siguranță Al. 9/1868 considerat pe bună dreptate Legea fundamentală pentru Bisericile ortodoxe din Ungaria, prin care s-a aprobat nu doar separarea bisericească a românilor de sârbi, ci s-a confirmat iarăși autonomia lor deplină (p.17). Ulterior, un rol important l-a avut și concepția profund canonică a lui Andrei Șaguna, deoarece a pus, prin lucrările sale, semnul egalității între principiul sinodalității, principiul

constituțional și principiul solidarității. Mai mult CNB din 1868 a votat Statutul Organic (cu cele trei principii autonomia, sinodalitatea manifestată constituțional și participarea mirenilor în corporațiunile bisericești în proporție de două treimi), constituția pe baza căreia a fost condusă Mitropolia Transilvaniei până în 1925. Chiar dacă au existat cazuri când autoritățile au întârziat întrunirea CNB, autoritatea Bisericii față de cea a statului s-a manifestat și prin aplicarea principiului subsidiarității, care a cunoscut cinci forme de aplicabilitate (p.21-23), în timp ce principiul autonomiei a fost o caracteristică constantă și în viața internă a Bisericii. De asemenea, datorită faptului că Statutul Organic a prevăzut o strictă separare a puterilor, organele de conducere bisericești au fost rezultatul unor alegeri directe, în care au fost implicați toți membrii maturi ai Bisericii. Rezultatul direct a acestui ultim demers a fost acela că ierarhii nu aveau drept de veto împotriva celor decise de CNB, poziție de neacceptat pentru reprezentanții din celelalte trei Biserici provinciale.

Pe de altă parte ne este prezentată de către autor, *Mitropolia Bucovinei sub patronat imperial habsburgic, absolutism ierarhic și cu autonomie refuzată*, insistându-se pe faptul că după ocuparea Bucovinei de către austrieci, în 1775, Biserica de aici a devenit cel mai elocvent exemplu al aplicării doctrinei iosefine. Însă, chiar dacă Biserica din Bucovina a obținut, în 1873, statutul de autocefalie, ea a fost condusă și administrată prin legi redactate de curtea imperială (p. 32). După instaurarea dualismului s-a accentuat tot mai vădit lupta pentru autonomie, problematică fiind de asemenea și tema Congresului bisericesc (p. 42). De pildă, încă din 1868 s-a cerut convocarea unei conferințe eparhiale la Cernăuți, unde numărul laicilor să fie egal cu cel al clericilor. O preocupare constantă a fost și cea a obținerii dreptului de patronat asupra fondului religios, înființat în 1783, aflat însă, și în epoca dualistă sub controlul autorităților statale. Abia, după 1918, autoritatea bisericească din Bucovina a reușit să primească Fondul religios în administrație.

În celelalte două provincii întâlnim alte caracteristici. Astfel, *Biserica din Vechiul Regat: deposedată de averi, lipsită de constituționalism și supusă controlului statului*, era o adevărată Biserică de Stat (p. 46), reglementată prin legi speciale, bucurându-se în mod vădit de sprijinul direct al statului. Competențele Sf. Sinod erau însă restrânse, reduse doar la probleme spirituale. O problemă aparte din viața Bisericii din această parte a țării a constituit-o, cu siguranță, secularizarea, pe fondul căreia ingerința materială s-a extins și asupra chestiunilor strict bisericești, precum alegerea ierarhilor. De asemenea, o notă specifică a fost un absolutism al administrației eparhiale (p. 56). La polul opus se situa *Eparhia Chișinăului în cadrul Bisericii rusești, cu autonomia de facto a unei provincii de hotar*, deoarece după anexarea din 1812 viața bisericească de

aici s-a dezvoltat după tiparul celei din Biserica Ortodoxă Rusă, cunoscând patru etape de politici religioase. Organul superior al Bisericii Ruse era Sf. Sinod care îndeplinea o serie de competențe de natură administrativă, disciplinară și spirituală (p. 58). Un rol aparte îl aveau și competențele puterii laice, cu administrație parohială și protopopească, organizație eparhială, astfel încât administrația bisericească din Rusia țaristă a fost destul de complexă, incomparabilă față de cea din Regat și mai bună.

Inițiativele pentru unificarea bisericească din anul 1919 (p. 73-96), un demers care constituie a doua parte a acestei lucrări, se oprește asupra problemei unificării bisericești, după cea politică. Aceasta s-a realizat în mai multe etape prin: 1. primul Congres al Asociației clerului transilvan, convocat la Sibiu în perioada 6/19-8/21 martie 1919, în cadrul căreia trebuiesc consemnate luările de poziție ale lui Gheorghe Ciuhandu, Ștefan Meteș, Ioan Lupaș, care fie au militat pentru păstrarea Statutului Organic șagunian în forma de organizare a Bisericii reîntregite, fie pentru eliminarea lui; 2. sinodul arhiepiscopesc din 1919, unde s-a cerut ca Ortodoxia să constituie în România Mare Biserica de Stat (p. 86), cu menținerea principiilor Statutului Organic; 3. sinodul episcopesc al Mitropoliei Ardealului, din 23 aprilie 1919, care a votat, deși nu era statutar acest lucru, integrarea în Sf. Sinod de la București; 4. ședința Consistoriului mitropolitan ardelean din 2/5 mai 1919, în urma căreia consistoriul a hotărât trimiterea unui memoriu Consiliului Dirigent prin care solicita introducerea Statutului Organic în Regatul Român (p. 90); 5. Consfătuirea de la Sinaia, 24-25 iunie 1919; 6. congresul preoțimii din Vechea Românie, București, 17-19 septembrie 1919, cu alocuțiunea lui Nicolae Iorga un susținător declarat al autonomiei bisericești, adept al unei participări a laicilor la viața bisericească; precum și alte două etape, 7. ședința Consistoriului mitropolitan de la Sibiu, din 4/17 noiembrie 1919, respectiv 8. întrunirea Parlamentului României Mari, în noiembrie 1919.

O viziune aparte asupra unificării bisericești a aparținut lui Miron Cristea. De aceea, cea de a treia parte a lucrării, *Miron Cristea și unificarea Sf. Sinod* (pp. 97-112), dezvoltă această viziune, avându-se ca punct de reper tocmai lucrarea mitropolitului primat intitulată, „Principii fundamentale pentru organizarea unitară a Bisericii Ortodoxe Române din regatul român” (p. 99). Prin intermediul acestora Miron Cristea vedea o autonomie bisericească în cadrul căreia Statul avea un drept nelimitat de a exercita un control asupra Bisericii (p. 102), iar în privința separării puterilor el accepta principiul clasic, realizabil doar la anumite nivele de organizare bisericească. Chiar dacă a întărit principiul ierarhic în Biserică, Miron Cristea a acceptat ca, acolo unde era posibil „să fie cointerestat și elementul mirean”.

După *Unificarea încercată de guvern. „Articol unic” din 5 februarie 1920* (p. 113-116), criticată vehement de Ioan Lupaș, care considera că „în Senatul României întregite se încerca unificarea bisericească dintr-o singură trăsătură de condei”, fiind desființat practic Sinodul episcopesc al Mitropoliei sibiene, următorul aspect urmărit de autor a fost cel al *CNB din Sibiu din februarie 1920. Alegerea lui Nicolae Bălan* (p.117-143). Interesant este faptul că pentru convocarea CNB-ului din 1920 a militat și revista „Telegraful Român”, care s-a dovedit de altfel a fi de un real sprijin în apărarea Statutului Organic șagunian. După alegerea noului mitropolit, mai precis după înscăunare, acesta și-a făcut cunoscute intențiile în presa vremii, anume că „principiile Statutului Organic le credem potrivite pentru a fi luate de bază la noua organizare a întregii Biserici” (p. 128). Nu a fost uitată nici intervenția protopopului Gheorghe Ciuhandu, care menționa măsurile considerate a fi necesare a fi luate în mitropolia ardeleană până la unificarea bisericească.

Prin *Proiectul de unificare al bucovinenilor* (pp. 145-158) ne este prezentat un alt model și o altă concepție de unificare, în afară de cea a lui Miron Cristea. Alcătuit din 19 capitole, respectivul proiect, ce manifesta obiecții față de introducerea Statutului Organic în Biserica Ortodoxă Română din țara reîntregită, a fost în mare parte opera lui Valerian Șesan. Surprinde mai ales concepția privind principiul constituțional, în opinia lui Șesan rolul conducător trebuie să revină episcopului, fiind adeptul unei respingeri toatale a principiului separării puterilor în Biserică (p. 154).

Întrunirea Constituantei bisericești din septembrie 1920 (pp. 159-195). După constituirea unei comisii, la 25 februarie 1920, din care să facă parte membrii din toate bisericile provinciale, cu sarcina de a redacta „proiectul de lege fundamentală a organizației unitare” a Bisericii, au urmat mai multe etape. Acestea au vizat: pregătirea Constituantei bisericești, formată în cele din urmă din 15 membri, în timp ce Adunarea Contituantă a avut cinci ședințe lucru. De pildă, în cadrul primei ședințe mitropolitul primat Miron Cristea și-a reiterat ideile de bază ale programului său (p. 161), situându-se astfel în afara tradiției șaguniene. Desigur, a fost contrariat în opinia sa de ministrul de culte, Octavian Goga, precum și de mitropolitul Nicolae Bălan. O altă opinie a fost potențată în cea de a patra ședință, în care decanul Facultății de Teologie din București, dr. Constantin Chiricescu, a susținut ca bază a organizării Bisericii principiul ierarhic (p.176), fiind, prin urmare, vădit opus în concepție concepției șaguniene de organizare a vieții bisericești.

Două părți ale lucrării *Anteproiectul redactat de comisia de 15* (pp. 197-212) și *Respingerea anteproiectului de către juriștii mitropoliei sibiene* (pp. 213-220) se referă atât la anteproiectul emis la 24 martie 1920 și prezentat Sfântului Sinod la 25 decembrie 1920 și care cuprinde dispoziții generale în 16 articole, mitropoliilor istorice alocându-li-se numai patru paragrafe; respectiv la

respingerea acestuia, după o analiză prealabilă, de către reprezentanții mitropoliei ardelen, mai ales că numai CNB avea competența de a prezenta punctul de vedere oficial.

Graba Guvernului și a Sf. Sinod. Protestul lui Nicolae Bălan (aprilie 1921) (p.211-224) are ca idee centrală protestul lui Nicolae Bălan, concretizat prin refuzul de a participa la lucrările Sf. Sinod pe fondul convocării unei ședințe extraordinare a Consistoriului mitropolitan. Cu această ocazie s-au și înaintat ministrului Cultelor, Octavian Goga și mitropolitului primat, proteste în acest sens, atenționând asupra precipitării lucrurilor privind unificarea bisericească.

Următoarele părți, deși scurte ca întindere ilustrează tocmai multiplicarea acțiunilor și tratativelor în vederea unui consens privind unificarea bisericească. Astfel au urmat: *al doilea Congres al preoțimii din Ardeal, 31 martie-1 aprilie 1921* (p. 225-234), unde s-au discutat probleme privind atitudinea preoțimii față de viața politică, Concordatul cu Biserica Romei etc.; *noi lucrări ale Comisiei de 15, mai-iunie 1921* (p. 235-236), pe parcursul a nouă ședințe s-au evidențiat aspecte generale, de pildă, modalitatea de alegere a ierarhilor; *CNB din Sibiu, octombrie 1921* (p. 237-242), în cadrul căruia a fost validată comisia specială de unificare bisericească de la Sibiu, tot atunci fiind decisă redactarea unui Statut Organic General, pentru întreaga Biserică; *sesiunea Sf. Sinod, noiembrie 1921* (p. 243-250), cu participarea mitropolitului Nicolae Bălan, în dorința de a transmite celorlalți ierarhi din Biserica reîntregită cele decise de forul legislativ de la Sibiu; *CNB din Sibiu, decembrie 1921* (p. 251-255), unde deputații congresuali au acceptat cele hotărâte de Consistoriul mitropolitan, votând concludul 101, care cuprindea poziția față de unificarea bisericească; *Constituanta și Comisia de 15, decembrie 1921* (p. 257-273), ambele foruri și-au început lucrările în ziua de 3/16 decembrie, ședințele având loc în paralel, Constituanta finalizându-și problemele dezbătute mai repede decât *Comisia de 15*.

Amânarea tratativelor de unificare bisericească în 1922 (pp. 275-284) și *Constituția din 1923* (pp. 285-297) sunt alte aspecte cercetate de istoricul sibian, în cronologia firească a evenimentelor privind unificarea bisericească. Amânarea tratativelor s-a datorat schimbării de Guvern, la cumpăna anilor 1921 și 1922, fricțiunile de natură politică influențând și tergiversând una dintre problemele de natură internă a Bisericii. În acest interval o problemă aparte a fost cea a școlilor confesionale ortodoxe, mitropolitul Nicolae Bălan încercând, fără șansă de reușită, oprirea de la stratificare a acestora.

Noua lege fundamentală din 1923 avea să stabilească și poziția Bisericii în Stat. Evident că au existat discuții aprinse în cercurile bisericești, una dintre acestea privind termenul de Biserică dominantă sau dreptul Bisericii de a avea averi și de a le administra. O cerință aprobată a fost expusă de Miron Cristea,

care în cuvântarea din Senat a cerut ca și episcopi să fie membri de drept ai acestui for (p. 293).

Prin *Proiectul numit ultimul din 1929* (pp. 299-308) ne este prezentat cazul reprezentanților Bisericii din Basarabia, care s-au retras de la discuțiile privind unificarea pe fondul unei ingerințe a Ministerului Cultelor în treburile interne. Aceasta, cu atât mai mult cu cât la 19 septembrie 1923 mitropolitul primat a cerut *Comisiei de 15* să introducă în proiectul de unificare dispozițiile pe care le vor crede în interesul Bisericii din Ardeal.

Alte două părți ale lucrării privesc *Biserica Basarabiei și boicotarea discuțiilor de unificare* (p. 309-318), respectiv *Biserica dominantă și bugetul statului. Interpelarea episcopului Vartolomei Stănescu* (p.319-324). În privința boicotării discuțiilor de unificare de către basarabeni punctul de plecare a fost impresia generală a acestora că Arhiepiscopia Chișinăului intrase în suordinea Sf. Sinod de la București, ca o arhiepiscopie din cadrul Bisericii Ortodoxe Române, în care urma să se aplice legislația religioasă din Vechiul Regat (p. 304). De aceea viu disputată a fost nu numai problema alegerii ierarhilor basarabeni, dar și situația materială a acestei Biserici provinciale, ca rezultat față de teama de secularizare, de reforma agrară și de religiozitatea scăzută a funcționarilor din Vechiul Regat.

Pe de altă parte interpelarea episcopului Vartolomei Stănescu a privit discrepanțele vădite în repartizarea de la Bugetul de Stat, a fondurilor pentru diferitele Biserici, diferențe existând chiar și în privința celor patru Biserici Ortodoxe provinciale.

Definitivarea proiectelor de lege și statut (1924-1925) (pp. 325-340) au întârziat însă pe fondul remanierii guvernamentale (la care s-a adăugat ingerința politicului în alegerile de episcop la Arad), chiar dacă în luna octombrie a anului 1923 reprezentanții celor patru Biserici provinciale au ajuns la un acord privind unificarea bisericească. În timpul lucrărilor Subcomisiei de 7, Proiectul de Lege privind unificarea a fost acceptat unanim, membrii CNB din Sibiu, dându-și și ei în cele din urmă acordul prin concludul 123 din 3 martie 1925, cu evidențierea unor dispoziții noi (p. 337), respectate însă parțial de ministrul de Culte Alexandru Lapedatu.

Modul în care Proiectul de Lege și Statutul au fost introduse în Parlament, luările de cuvânt, precum și discuțiile generale din Camera Deputaților și raportul acesteia, ne sunt prezentate în partea intitulată sugestiv, *Legea de unificare bisericească în Parlament* (p. 341-462). Evident, nu au lipsit nici acum pozițiile divergente. Astfel, episcopul Lazăr Lucian Triteanu, urmat de Miron Cristea au fost adepții unei „autonomii stâmpărate” pentru Biserică; mitropolitul Pimen Georgescu a insistat asupra ideii de secularizare și sacrificiu

a Bisericii din Vechiul Regat, pentru ca mitropolitul Nicolae Bălan să exprime bucuria Ardealului de a da modelul de Statut.

Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române (p. 363-370), cu citarea integrală a textului Legii, așa cum a fost votată de Parlament și publicată în Monitorul Oficial din 6 mai 1925, la care se adaugă însă principalele luări de poziții ale celor prezenți, în timpul discuțiilor pe articole precum și *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române. Evoluția prevederilor din 1920 până în 1925* (p. 371-381), unde autorul prezintă cele nouă forme de Statut și de Proiecte de Statut care au existat în cursul tratativelor pentru unirea bisericească, constituie ultimele două părți ale lucrării.

Prin *Privirea rezumativă asupra tratativelor de unificare* (p. 383-389), autorul prezintă, pentru o mai bună înțelegere a situației, în mod succint cele 21 de etape, care au precedat unificarea bisericească. Desigur, că partea de *Bibliografie* (p. 391-394), întregește și încununează lucrarea domnului conferențiar Paul Brusanowski, care a reușit, încă o dată, să ne ofere o carte cu adevărat cu adevărat remarcabilă.

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Ioan Alexandru Mizgan, *Ofensiva uniatismlui în Țara Năsăudului în secolul al XVIII-lea. Martiriul lui Tănase Todoran*, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2008, 126 p.

Consemnăm apariția, la editura clujeană Renașterea, a unei noi cărți dedicate problemei uniatismlui din spațiul transilvănean. Poate nimic nou la prima vedere. Dar, după cum semnala, în prefața cărții, părintele profesor Mircea Păcurariu, este vorba de: „[...] pagini de adevărată antologie, pagini din care se desprinde atașamentul credincioșilor din această zonă geografică, dar care au fost trecuți abuziv la uniație din dispoziția generalului Nikolaus Adolf Buccow, adevăratul „întemeietor” al Bisericii unite din Transilvania”. Mai mult decât atât, este vorba și de un model, cel al unui credincios obișnuit, devenit însă martir al credinței strămoșești. Poate de aceea, trecerea lui Tănase Todoran în rândul sfinților de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre, este un act de dreptate, o restabilire a unui adevăr de mult contestat că „uniația” din Transilvania ne-a dat indirect și mucenici, eroi, pe bună dreptate, ai dreptei credințe și ai neamului românesc.

Introducerea (pp. 7-11) ne prezintă perspectiva și punctul de vedere al autorului asupra cadrului general, de după 1688, privitor la istoria laică și

eclesiastică a Transilvaniei. Nu a fost uitată situația Ortodoxiei ardelenene și a clerului ei, motivația și scopul uniatismlui, modelul teoretic și practic de realizare a acestui deziderat. Surprinde, în mod plăcut, paralelismul la situația actuală, privind modul în care a fost și este înfățișată (p. 8) de către contemporani unirea cu Roma.

Prin capitolul I, *Ofensiva catolicismului împotriva românilor ortodocși din Transilvania* (pp. 11-23), ne sunt evidențiate, desigur succint, și fără informații personale, teme privind: originea ofensivei catolicismului împotriva Bisericii Ortodoxe (p. 11), atât în perioada anterioară Schismei de la 1054, dar și în perioada cruciadelor și mai ales după căderea Constantinopolului (1453).

Ulterior, se face trecerea la spațiul românesc, cu studiu de caz Transilvania (p. 13), cu deosebirea că în paralel cu actul de cucerire politică, s-a încercat și o cucerire de natură spirituală (p. 14). De asemenea, autorul insistă și asupra strânsei colaborări dintre papalitate și regalitatea maghiară, măsurile punitive, luate la adresa Ortodoxiei transilvane fiind evidențiate, în ordine cronologică, în funcție de contextul istoric și bisericesc.

Desigur, un moment aparte în evoluția relațiilor din Apus și Răsărit, l-a constituit sinodul de la Ferrara Florența (1438-1439), mai ales că a fost momentul în care Roma a renunțat la impunerea integrală a doctrinei catolice, mulțumindu-se cu compromisul uniatismlui (p. 19). Pentru realizarea noului demers, în vederea atragerii la catolicism a creștinilor ortodocși Roma papală a înființat colegii iezuite (p. 20), a sprijinit ordine călugărești (p. 20-21), s-a bazat pe factorul cultural (p. 21), însă cel mai prolific mijloc a fost cel politic (p. 22).

Capitolul următor *Lupta pentru apărarea Ortodoxiei în Țara Năsăudului în secolul al XVIII-lea* (pp. 25-54), structurat pe alte patru părți, oferă cititorului o imagine completă a acestei zone, atât din punct de vedere al laicului cât și al spiritualului. De pildă, scurta retrospectivă, intitulată sugestiv *Țara Năsăudului. Scurte considerații geografice*. (pp. 25-30), face trimiteri la aria geografică, întinderea teritorială, compoziția formelor de relief, rețeaua hidrografică, clima, flora, fauna, dar și informații despre începuturile istoriei vieții omenești în această parte a țării. De pildă, printre altele, a fost consemnat și cel mai vechi document în care se face amintire despre Năsăud (p. 28), dar și apartenența zonei după 1440, diferitele stăpâniri prin care a trecut.

Urmează apoi o *Privire asupra vieții bisericești a românilor din Țara Năsăudului până în jurul anului 1700* (pp. 31-33), unde autorul prezintă faptul că credincioșii din Țara Năsăudului s-au aflat, la început, sub ascultarea și păstorirea episcopului de Dăbâca și a urmașilor acestuia din diferite alte centre (p. 31), iar mai târziu sub incidența exarhilor de la Perii Maramureșului, a episcopilor de Vad, a Mitropoliei de la Bălgrad. Iar dacă, în perioada

voievodatului românii au fost confrunțați cu prozelitismul calvin, după trecerea în stăpânirea habsburgică se face simțită propaganda catolică și mai ales conceptul de uniaticism (p. 33).

Românii din Țara Năsăudului și Unirea cu Biserica Romei (p. 34-42), un subcapitol dedicat exclusiv problemei menționate. Astfel, după trecerea Transilvaniei la habsburgi a început și acțiunea de consolidare a stăpânirii și dominației lor. Condițiile unirii, a actului de unire propriu-zis, atitudinea mitropolitului Atanasie, reacția credincioșilor ortodocși, sunt teme și teze prezentate fără alte interpretări sau informații recente. Însă, în ultima parte a acestui capitol, mai precis prin *Lupta pentru apărarea Ortodoxiei în Țara Năsăudului* (pp. 43-54), sunt evidențiate cazurile concrete de apărare a credinței în această parte a țării. Drept mărturie este descrisă ancheta din mai 1761 din satele acestei zone, în privința apartenenței religioase, prin intermediul unui rechizitoriu de nouă întrebări, dintre care la opt se răspundea colectiv, iar la ultima în nume propriu.

Interesante, din punct de vedere istoric și mai ales moral, sunt procesele verbale încheiate pe fondul acestei anchete (p. 46-51), din care rezultă: lăcașurile de cult au fost construite de ortodocși, credincioșii, în proporție covârșitoare aparțin acestei Biserici, aderenții greco-catolicismului fiind insignifiant numeric. De pildă, credincioșii din Sângeorz declarau: „odată cu capul nu ne-om da uniți”, iar cei din Maieru considerau: „cel ce vrea să se declare unit s-o facă acum, noi însă cu satul întreg, fie orice va fi, voim să fim neuniți” (p. 51). Surprinzătoare, așadar, cuvinte de atașament față de credința strămoșească.

Cel de al treilea capitol a fost închinat unui adevărat mucenic al credinței ortodoxe din așa numita Țară a Năsăudului. *Tănase Todoran din Bichigiu Năsăudului: un martir al neamului și al legii românești* (pp. 55-69) prezintă medalionul unui credincios care a vrut și a preferat să moară pentru apărarea propriei sale credințe, cerând contemporanilor să nu accepte ca cineva să „le ciufulească Sfânta Lege”. Pedepsa primită pentru atitudinea sa se desprinde și din sentința, pronunțată de autorități, la 12 noiembrie 1763: „Tănase Todoran a lui Dănilă din Bichigiu în vârstă de 104 ani să fie frânt cu roata de sus în jos, capul lui să fie legat de o roată, pentru că a reținut pe oameni de la unire și înrolare” (p. 57). Alături de el au fost condamnate la moarte și alte persoane, în schimb o altă parte au primit diferite torturi. Tradiția a consemnat în cântece și doine cuvintele pe care Tănase Todoran le-a rostit în timpul torturilor la care a fost supus pentru credința sa. Acesta a fost și motivul pentru care autorul a redat o parte din: Cântecul lui Todoran (p. 61-63), Balada lui Todoran (p. 64-65) și Todoran (p. 66-67).

Capitolul *Românii din Țara Năsăudului între emigrare și toleranță* (pp. 71-76) urmărește rezultatul acțiunilor de catolicizare a românilor năsăudeni prin intermediul uniației. S-a constatat o creștere a emigrărilor românești pe motiv religios, politic, precum și material (de pildă în Țara Românească și Moldova clăcașii munciau pe moșiile boierești de opt ori mai puțin decât iobagii din Transilvania). În locul celor plecați autoritățile ungurești și mai târziu habsburgice au început an de an, veac după veac să aducă coloniști, care s-au bucurat în primul rând de privilegiile apartenenței la credința catolică.

Ultimul capitol *Meditații pentru urmașii Romei* (pp. 77-117) este alcătuit dintr-un colaj de 17 fragmente din operele și scrierile unor istorici remarcabili, precum și ai reprezentanților Școlilor Ardelene, din care rezultă dezastrul produs prin uniaticism în rândul românilor ardeleni (p. 79). Astfel sunt reliefate fragmente privind: *Împrejurările în care s-a realizat uniaticismul în Transilvania* (Mircea Păcurariu), *Actul de unire semnat de Atanasie Anghel* (Nicolae Iorga), *Urmările actului de unire semnat de Atanasie Anghel* (Mircea Păcurariu), *Unirea cu Biserica Romei și tulburările produse de aceasta în rândul românilor transilvăneni* (Simion Bărnuțiu), *Amăgirile făcute românilor prin uniaticism* (August Treboniu Laurian), *Amăgirea uniaticismului* (Gheorghe Șincai), *Aroganța uniților școliți la Roma* (Petru Maior), *Dezastrul unirii cu Roma* (Alexandru Papiu Ilarian), *Ofensiva catolicismului în Țara Năsăudului* (David Prodan) etc.

Fără nici o îndoială, prin lucrarea prezentată, autorul a reușit să realizeze ceea ce de fapt a și urmărit, anume: „evocarea pe scurt ... a unor aspecte legate de istoria și viața bisericească a românilor din Țara Năsăudului ... precum și a unor figuri de luptători și mărturisitori ai ortodoxiei din acele vremuri, se constituie într-un prilej de meditație și într-un imperativ pentru cei de azi”. Să fim așadar, și noi, cu luare aminte!

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Ana Dumitran, *Poarta ceriului*, Editura Altip, Alba Iulia, 2007, 495 p.

Iată, o carte care prin tematica aleasă ne introduce în domeniul omilecticii creștine, cu un accent preponderent pe cuvântarea funeabră. Este, cu siguranță, o lucrare de care aveam nevoie, mai ales că o tentativă de acest gen lipsea din literatura noastră teologică. Prin urmare, nu putem decât să fim recunoscătorii autoarei, doamna Ana Dumitrescu, și editurii care a înlesnit apariția editorială, fiind vorba de consacrată editură Altip din Alba Iulia. Dar, practic ce ne oferă această carte?

Studiul introductiv (pp. IX-XIX), semnat de pr. Nicolae Jan, a fost consacrat, în partea sa incipientă, sensului și etimologiei omiliei, dar și a unei utilizări a acesteia în discursul bisericesc. Nu lipsește nici o retrospectivă în lumea discursului funebru creștin (p. X), care având în vedere moștenirea primită, cea a discursului antic, a știut să fie prelucrat de către Sfinții Părinți, astfel încât opera acestora a devenit un adevărat tezaur. Evident, datorită acestui tezaur se poate vorbi și de o educație creștină prin predică în cursul serviciilor liturgice, urmată însă, mai târziu, și de o decădere a predicii în sensul creativității personale în epoca post patristică (p. XII).

Se face trecerea la predica de înmormântare din spațiul românesc, care cunoaște modele destul de vechi. Ilustrativ în acest sens ar fi *Cuvântarea lui Neagoe Basarab la a doua îngropare a oaselor mamei sale Neaga și a copiilor săi Petru, Ioan și Angelica la mănăstirea din Argeș*, publicată de Nicolae Iorga într-o antologie a cuvântării funebre. În schimb, prim planul omileticii românești a fost dominat, în secolul al XVIII-lea, de Antim Ivireanul, între *Didahiile* acestuia se găsesc și cuvântări funebre (p. XVII). Au urmat apoi corifeii Școlii Ardelene: Samuil Micu și Petru Maior, precum și teologi ai Bisericii Ortodoxe, precum Zaharia Boiu, Grigorie Comșa și alții. Nu a fost uitată nici o reiterare a cărților de predici apărute la noi, semnatarul părții introductive insistând asupra faptului că autoarea acestei cărți și-a propus un proiect temerar de reconstituire a repertoriului omiletic funebral românesc din Transilvania secolelor XVII, XVIII, încercând astfel să deschidă calea către o istorie a predicii funebre românești. De aceea, a și fost cartografiată omiletica funebrală din secolul al XVII-lea (începută de Atanasie Popa), dar se extinde cercetarea și pentru secolul al XVIII-lea și până la momentul omiletic al iluminismului transilvan, deschis de propovedaniile lui Samuil Micu. În paginile cărții există un adevărat catalog al preoților și dascălilor care au făcut o meserie sau o pasiune din copierea acestor predici, precum: popa Ursu din Cotiglet, Grigorie din Măhaci și Petru din Tinăud.

În *Introducere* (pp. 1-28), prin partea intitulată sugestiv *Preliminarii*, autoarea se oprește, în demersul său asupra unor probleme ce acoperă: obiectul cercetării (se insistă pe faptul că pentru început a fost necesară o identificare a textelor, dar și sesizarea evoluției lor pe parcursul timpului, coroborată cu o încrengătură de idei și de imagini pe care textele respective le-au generat prin continua multiplicare și amestecare. Obiectul cercetării se referă la două colecții de predici inedite „Sicriul de Aur” (Sebeș, 1683) și „Cazanii la oameni morți” (ca anexă a Molitvelnicului de la Alba Iulia, 1689), dar și textele manuscriselor din secolele respective sau anterioare); istoricul cercetării (reliefează realitatea existenței unei singure istorii a predicii la români, datată din 1921, ulterior

filologi, istorici și uneori preoți editând manuscrise celebre și opere de referință, sau, în cel mai fericit caz, au discutat pe marginea unor codice sau a unor fragmente depistate întâmplător. Se insistă asupra ideii că obiectivul propus nu a fost al unei istorii propriu-zise a predicii, ci a fost legat de istoria literaturii, ori a predicii în general, fapt pentru care nu s-au uitat nici sursele de inspirație); principii metodologice (necesare ca urmare a unei cercetări de circa 70 de manuscrise, provenite din arealul transilvănean, chiar dacă nu a fost epuizat probabil întreg fondul (p. 8) de manuscrise și carte veche păstrate. S-a recurs la reproducerea integrală a textului predicilor, argumentul fiind contactul direct cu fascinantă formă de expresie arhaică, în locul unei eventuale alocuțiuni personale, supusă în mod firesc unei limite (p.9). O problemă delicată a fost datarea în secolul al XVII-lea a originalelor unor texte pentru care nu au fost găsite reproduceri în secolul următor.); o lectură la modă (cuvântarea funebră a constituit un gen literar gustat în epocă, fapt manifestat la toate categoriile sociale. În ceea ce privește spațiul românesc recomandarea expresă de a predica a venit din partea autorităților, pentru atragerea lor la calvinism. Un prim rezultat a fost desigur cel al unei creșteri a numărului de predici, dar și o paletă variată de teme (p.11), la care se adaugă formarea deprinderii de a rosti discursuri, obținerea de predici prin traducere, precum și asocierea unor altor texte, culese din alte surse de inspirație.); repere cronologice, geografice și tematice (prin datarea predicilor din diferiți codici se obțin informații noi despre timpul și locul scrierii, precum și predilecția pentru cuvântarea funebră însoțită de „iertăciune” și „versul la mort”. Unele manuscrise, ca cel al lui popa Ursu din Cotliget, sugerează moda de a ordona textul didactic, pe puncte și subpuncte, dar și de uzanță a „exemplei” (p.14), normele fiind preluate din literatura clasică. S-au observat trei direcții de interferență, de influență în forma de exprimare: dinspre vest, dinspre centrul mitropolitan, pentru ca o următoare etapă de cotitură să îl reprezinte anul 1784, prin Samuil Micu.); tipologie, surse (discursul funebru îmbracă trei forme de exprimare: predica propriu-zisă, iertăciunea și versul funebru. Însă, termenul utilizat, în spațiul românesc, pentru cea dintâi formă a fost cel de cazanie, cuvânt, învățătură, iertăciune, uneori propovedanie și chiar poveste, niciodată însă predică. În mod treptat a fost proliferat discursul cu un vădit caracter eshatologic, o tematică predilectă atât în Apus cât și în Răsărit. În privința iertăciunii, care a primit o individualitate la începutul secolului al XVIII-lea, aceasta constituia, de cele mai multe ori, partea finală a cazaniei, devenind treptat o compoziție de sine stătătoare. Dacă mesajul iertăciunii a fost transmis în versuri, trecem la cea de a treia categorie de discurs, anume cântecul dau versul, intrat în uzul funebru, cândva în secolele XVI-XVII); moartea între auditoriu și discurs (de cele mai multe ori tonalitatea cuvântării este categorică,

de pildă, se insista pe faptul că mântuirea nu este posibilă fără fapte bune, rugăciune, post, participare la slujbe. Era un moment aparte, fapt pentru care și tonalitatea era aparte.); copişti, traducători, izvoditori, autori (desigur, că fiecare grupă din această categorie a înregistra câteva vârfuri, care au făcut din multiplicarea predicilor funebre o adevărată profesie (p.23). Cu toate acestea copişti celebrii, precum popa Ursu din Cotliget, au avut intervenţii minime în textul propriu-zis. De pildă, contemporanului său, popa Petru din Tinăud, îi aparţine cea mai veche iertăciune la prunci, ajunsă până la noi, datată 1688.); concluzii (chiar dacă predica funebă în mediul românesc transilvănean apare în acest context al dialogului cu Reforma şi se intensifică pe fondul tentativelor de convertire a românilor la mijlocul secolului al XVII-lea, investigaţiile autoarei au reliefat un apetit al preoţilor şi implicit al enoriaşilor pentru acest gen de literatură. Un punct interesant se referă la faptul că istoria omileticii funebre nu se rezumă doar la identificarea în manuscrise a predicilor şi la enumerarea corpurilor de cazanii tipărite, ci presupun şi observarea gradului în care s-a manifestat nevoia de ele).

Repertoriul manuscriselor consultate (pp. 29-54) constituie următoarea parte a lucrării, unde este realizată o trecere în revistă a fondurilor de carte şi a manuscriselor cercetate, în total fiind vorba de 15 fonduri de carte. Dintre acestea consemnăm: a). fondul Bibliotecii Academiei Române, Bucureşti, cu un număr de 21 de manuscrise, începând cu Ms. Rom. 447, *Codex Sturdzanus*, 1560-1620, până la Ms. Rom. 5608, *Iertăciuni la oameni morţi*, sfârşitul secolului al XVIII-lea. Autoarea se opreşte asupra textelor cu vădit caracter funebru, specific temei alese; b). fondul Bibliotecii Sf. Sinod, Bucureşti, cu 7 manuscrise, aparţinând secolelor XVII şi XVIII, fiind vorba de cartea numită *Miscelaneu* (4) şi de 3 *Cazanii*; c). fondul Bibliotecii Academiei Române, filiala Cluj, cu 18 manuscrise vechi circumscrise secolelor XVII şi XVIII; d). fondul Institutului de Lingvistică "Sextil Puşcariu", Cluj Napoca, cu două manuscrise, printre care şi *Codicele Drăganu* (1643-1652); e). fondul Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu, unde au fost studiate 5 manuscrise, printre care şi Mss. 125, anume *Cazanii la oameni morţi*, (sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea), precum şi alte fonduri de carte din oraşele Sibiu, Braşov, Timişoara, Alba Iulia, Craiova, Cluj Napoca.

Cea mai extinsă parte a lucrării *Repertoriu omiletic* (p.55-485) cuprinde 28 de predici, cuvântări şi cazanii cu profund caracter omiletic, circumscrise secolelor XVI-XVIII. Consemnăm de pildă, *Tâlcul evangheliei la judecată* (apărută în Pravila de la Braşov, editată de Diaconul Coresî, între 1560-1562), *Cugetări în ora morţii* (reeditată din Ms. Rom. 447, *Codex Sturdzanus*), *Poveste la petrecania morţilor* (Ms. Rom. 73, Filiala Academiei Române din Cluj

RECENZII

Napoca, Molitvelnic, 1716), *Verșuri funebre* (Ms. Rom. 1764, Apocriful Iorga, prima jumătate a secolului XVIII), pentru a ilustra doar o mică parte din titlul și evident tematica acestor cuvântări funebre.

Excelentul rezumat în limba engleză *Abstract* (pp. 487-495) întregeste în mod fericit munca și motivația cercetării, oferind prin aceasta cititorului din spațiul extern, neadaptat limbii noastre naționale, o mică fărâmbă a conținutului și scopului cărții. În schimb, cititorului român, interesat de tema consemnată în titlu, îi revine sarcina să lectureze, cu multă răbdare paginile acestei cărți.

Dr. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Ieromonah Teofan Mada, *Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura „Agnos”, Sibiu, 2007, 230 p.

Cartea Preacuviosului Părinte Ieromonah Dr. Teofan Mada, dedicată I.P.S. Dr. Serafim Joantă – Arhiepiscopul și Mitropolitul Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, apare cum nu se poate mai bine, în anul Domnului – 2007 în care Biserica sărbătorește comemorarea a o mie șase sute de ani de la nașterea în Ceruri a Sfântului Ioan Gură de Aur. Ea se bucură de binecuvântarea Î.P.S. Nikodimos – Mitropolit de Ierissou, Sf. Munte și Ardameriou – Grecia, care i-a (și) alcătuit un foarte bogat și folositor Prolog, fiind publicată în tânăra dar deja (re)cunoscuta editură „Agnos” din Sibiu, condusă fiind, cu multă dăruire și devotament de către tânărul teolog Romeo Petrasciuc. Lucrarea de față este rezultatul și rodul mai multor ani de cercetare și studiu profund teologic (zece la număr), pe care autorul i-a întreprins în diferite instituții de învățământ superior din străinătate: Ierusalim, Mirfield, Leeds, Durham, Regensburg și, mai ales Thessalonic – Grecia.

Potrivit afirmației Mitropolitului Nikodimos „Părintele Teofan este un teolog contemporan cu o neobosită capacitate de lucru și o bogată activitate în studiile sale, în dăruirea și în slujirea sa, un cleric vrednic al Bisericii Ortodoxe Române, care face cinste Bisericii și Teologiei, oferind totodată, soluții la problemele sociale contemporane, la cerințele gândirii contemporane, fără compromisuri și abateri de la credință, evlavie și tradiția ortodoxă, bine știind că Biserica este „ieri, azi și în veci aceeași”. Preacuviosul Părinte Teofan, prin toată viața și prezența lui, cu recunoașterea meritelor în studii și dăruirea slujirii lui, prin cuvântul scris sau oral, prin vocația sa către aprofundarea studiilor sale și în general, prin formarea sa, se dovedește a fi un cleric vrednic în toate, ce oferă o

bogată mărturisire a lui Hristos, constituind un exemplu de urmare și imitare, îndeosebi pentru tineri și slujitori ai altarelor”.

La celelalte două remarcabile cărți: „*Conștiință și Compromis*” și „*Despățimirea. De la etică la fințialitate*” se adaugă această lucrare: „*Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*”. Părintele Teofan pune această carte la dispoziția literaturii teologice și bisericești cu un titlu cât se poate de paradigmatic, deoarece acest Sfânt Părinte al Bisericii de la a cărei trecere la veșnicele lăcașuri se împlinesc o mie șase sute de ani, constituie piatra de hotar a erminiei Sfintelor Scripturi, din moment ce a interpretat și a comentat toată Sfânta Scriptură, slujind Biserica în scrieri și cuvinte, în atitudini și fapte, în lucrări și exemple ascetice, scriindu-și el însuși viața, în asceză aspră, cu frică de Dumnezeu, în opere de filantropie și caritate socială, cu o fidelitate și o abnegație absolută în Biserică și în demnitatea lui, asumându-și fără rezerve exilul impus pe nedrept, în care a și adormit întru Domnul.

Din această carte mai constatăm faptul că „Sfântul Ioan Gură de Aur este liturghisitorul Părinte al Bisericii, misticul și mistagogul tainei ierurgiei mântuirii oamenilor. Prin Taina Sfintei Liturghii, Hristos Se prelungește peste veacuri și Se oferă naștere continuă, Învățătură continuă, Răstignire continuă, Înviere continuă, Înălțare continuă, Cincizecime continuă, iar omul este chemat continuu la coparticipare pentru mântuire. Drept pentru care, preoția este harisma dumnezeiască și diaconia potrivită îngerilor. Se săvârște pe pământ, dar are ordinea cetelor îngeresci. Motiv pentru care nu se permite să fie dorită de oameni lipsiți de calitățile necesare: iubirea către turmă, râvnă, smerenie, elocință didactică, capacitate administrativă. Responsabilitățile clericului sunt foarte grele, fiindcă acesta își asumă lucrarea mântuirii sufletelor păstoriților. Despre toate aceste calități serioase vorbește lucrarea Sfântului Ioan Hrisostom, „Cuvinte despre Preoție”. Abordând în cele ce urmează, latura duhovnicească ce se desprinde din această deosebită operă, vom susține adevărul că și în acest context renumitul tratat „Despre Preoție” este o podoabă de mare preț a literaturii patristice, o lucrare ce se adresează în primul rând clerului sacramental, dar are o deosebită însemnătate chiar și pentru laici, și ei la rândul lor „preoție împărătească”. Hirotonia, una din cele mai importante Taine ale Bisericii, este prin urmare un act eclezial, comunitar, ce privește atât păstorul cât și turma. Conform concepției Sfântului Ioan Gură de Aur, punctul de plecare spre această slujire este vocația iubirii față de Dumnezeu și, în aceeași măsură, față de cei păstoriți: „Petre, Mă iubești?... dacă Mă iubești paște oile Mele”. Viitorul preot trebuie să răspundă odată cu Sfântul Petru: „Tu știi Doamne că Te iubesc!” Dar nu numai atât, ci el trebuie să poată răspunde mereu „eu” și la cealaltă întrebare a Domnului: „Cine este sluga cea credincioasă și înțeleaptă?”

După acest răspuns Hristos „îl va pune pe dânsul peste toate oile câte sunt ale sale. În această ipostază, preotul, bunul păstor, trebuie să fie gata a-și da viața pentru turma sa (*In* 15, 12-13).

Observația ce apare după toate acestea este că scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur sunt nenumărate și foarte profunde. Sfântul Părinte se prezintă ca cel mai impunător dintre toți părinții și scriitorii bisericești, mai cu seamă în stil, alcătuind o expresie armonică a sufletului atenian, în fața lui etnicii elini ai vremii părănd a fi niște artiști rudimentari barbari. Opera lui scrisă este formată în special, din omilii, tratate și epistole, care cuprind toată literatura pastorală, ascetică, morală, pedagogică, apologetică, dogmatică și a fiecărei situații istorice și particulare a Bisericii. Oratoria lui era inegalabilă, impozantă, omilia sa având contact direct cu ascultătorul. De aceea, și din prisma filologiei universale, a fost caracterizat și numit *Gură de Aur*, *Curgere de Aur*, *Cel care vorbește corect și înțelept*. Și în continuare, este considerat cel mai distins retor bisericesc al tuturor veacurilor, timpurilor și locurilor. În altă ordine de idei, lucrarea de față este alcătuită din patru capitole mari, având titluri foarte sugestive, cu o densitate și o bogăție a temelor, remarcabilă, după cum ar fi: „*Credința creștină – Temelie a Vieții în Hristos*”, „*Viața cea nouă în Hristos*” „*Viața noastră în Hristos*” „*Viața în Hristos și în Duhul Sfânt*”. Apreciem în mod deosebit importanța apariției acestei lucrări, ce cuprinde învățături foarte actuale, cu unele afirmații destul de curajoase dar foarte utile și realiste, interesante și bine argumentate; dovadă faptul că lucrarea are girul competent și autorizat al Părintelui Conf. Univ. Dr. Constantin Necula de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu – în calitate de consilier editorial.

În introducerea autorului avem subliniat faptul că „Sfântul Ioan Gură de Aur a înfruntat problemele epocii lui ca Părinte Bisericesc, ca duhovnic ce se îngrijește prin lucrarea dragostei și a cuvântului, de toți oamenii lipsiți și fără ajutor pământesc. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost un învățător cu putere multă, inspirat de Harul Evangheliei. El a iubit cuvântul, predica și le-a privit și înțeles ca datorii ale slujirii creștine. Preoția e pentru el o autoritate, dar ea este o autoritate a cuvântului și a sfințeniei, o autoritate harismatică. El și-a întemeiat pedagogia pe libertatea omului – ca icoană a lui Dumnezeu. G. Florovski a observat că Sfântul Ioan Hrisostom a înțeles morala ca pe o temă a voinței, considerând mișcarea voinței ca izvor al păcatului sau al virtuții. Cartea de față remarcă faptul că „Sfântul Ioan a subliniat nevoia schimbării vieții și necesitatea trezviei conștiinței pentru o viață vrednică „în Hristos”. Răvna lui pentru Evanghelie determină înțelegerea sa morală și duhovnicească. Însă Ioan Hrisostom nu a fost nicidecum un optimist sentimental. El a trăit într-o perioadă în care Biserica era invadată, dintr-o dată, de mari mulțimi de „convertiți

nominal". Sfântul Ioan a avut impresia că vorbește unor oameni împietriți, unor „oameni morți” duhovnicește. El a văzut lipsa de dragoste a oamenilor și a suferit ca părinte pentru faptul că aceștia se complac în nedreptate și în mari păcate, și le-a privit aproape dintr-o perspectivă apocaliptică: „Noi am stins râvna, și trupul lui Hristos (Biserica) este mort”. El a avut impresia că vorbește unui popor pentru care creștinismul a fost numai o modă convențională (cum, din păcate, este pentru foarte mulți și astăzi!), o formă goală, fără duh și suflare de viață: „Printre mii nu se poate găsi mai mult de o sută care să fie mântuiți, și chiar și de aceștia mă îndoiesc”. Patriarhul Constantinopolului a vorbit despre Iisus Hristos – Arhetipul Mântuirii, Care este Mântuirea însăși. De aceea „morală sa are o profunzime mistică clară”. Faptele dragostei trebuie să fie inspirate de Harul Domnului Hristos, Cel Care a venit în lume să ridice toate suferințele și nevoile. Sfântul Ioan Hristostom nu a crezut în scheme abstracte; el a avut o credință vie, întemeiată pe puterea înnoitoare, transfiguratoare, a iubirii creștine. „Pentru acest motiv, el a devenit în Biserică dascăl și profet pentru toate veacurile”. El a fost un misionar prin vocație; a avut un zel apostolic și evanghelic. L-a propovăduit pe Hristos și a dorit să stabilească, să statornicească Împărăția lui Dumnezeu (și) aici, pe pământ. A propovăduit și a trăit o morală autentică pentru această Împărăție, (realitate ce reiese foarte limpede din această lucrare), iar creștinismul l-a înțeles ca pe o „cale” unică, așa cum a fost descris în timpurile apostolice: În care Hristos Însuși este Calea. Sfântul Ioan a fost întotdeauna împotriva tuturor compromisurilor, împotriva oricărei politici sau diplomații de ajustare, potrivire ori minimalizare. El nu a fost un relativist, ci a fost un profet al desăvârșirii.

Lucrarea de față mai arată că „Sfântul Ioan a propovăduit Evanghelia Mântuirii, a veștii celei bune a noii vieți „în Hristos”. El nu a predicat o etică independentă și nici o etică a situației, ci a predicat o morală și o virtute desăvârșite, pentru o viață desăvârșită „în Hristos”. Izvorul și caracterul eshatologic al moralei creștine nu îl constituie nici persoana umană și nici comuniunea persoanelor (societatea). Morala creștină nu este nici autonomă și nici heteronomă, ea este o teonomie divino-umană, adică o autonomie teonomă. Credinciosul virtuos (Sfântul) cu alte cuvinte, cel care are comuniune cu Dumnezeu și se împărtășește de darurile lui, fiind îmbrăcat cu Sfântul Duh, constituie măsura Moralei creștine. Omul este cu adevărat liber numai lângă Libertate, și dacă se află lângă Atotputernicul Dumnezeu este liber în toate. Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat morală în Duhul Bisericii, cu toate că a folosit elementele eticii iudaice și ale filosofiei antice”. Cartea aceasta mai arată că el L-a predicat pe Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, Mielul și Marele Arhiereu. Chiar viața lui dreaptă „după Hristos” a fost

RECENZII

testul eficient și veridic al credinței celei adevărate. Morala sa a fost profund înrădăcinată în credință; chiar putem spune că ea se întemeiază pe credința în Dumnezeu. El a făcut legătura organică între credința și viața „în Hristos” după modelul Epistolelor Sfântului Apostol Pavel, fiind un mărturisitor al credinței vii, întrupată în fapte bune. Credința a fost pentru el o normă de viață și nu o teorie, fapt pentru care vocea lui a fost auzită foarte departe, atât în Răsărit, cât și în Apus.

Autorul cărții de față susține între altele, că Sfântul Ioan „a fost un martir și un mucenic al vieții autentice „în Hristos”, a fost o voce care a chemat Biserica în totalitatea ei – cler și credincioși – la împlinirea Evangheliei. I-a chemat pe toți la adevărul despre Dumnezeu și a apelat la sinceritate și la curățirea conștiinței. Întâi de toate, a vădit minciuna, ca apoi să-l arate pe mincinos cu degetul adevărului și al dragostei. A fost o voce în „deșertul” virtuții și sfințeniei, asumându-și condiția de profet și martir. A fost persecutat și respins nu de necredincioși, cum ar fi fost de așteptat, ci de frații lui falși, aflându-și sfârșitul pământesc fără casă, ca prizonier, în exil. Toate acestea ce i s-au oferit în viață ca să le sufere, le-a acceptat în duhul bucuriei și al credinței, ca și cum ar fi fost din mâna lui Hristos, Care Însuși a fost respins, tăgăduit, contestat și răstignit. „*Viața în Hristos*” a fost pentru el un creștinism integral; el fiind profetul unui Creștinism integral, fără compromisuri. Nu e întâmplător faptul că Părinții Bisericii, de după el, l-au considerat ca fiind o autoritate pentru credința ortodoxă”. Prin urmare, „să luăm aminte ca nu cumva și noi să purtăm în mod conștient sau inconștient război împotriva Bisericii, împotriva dogmelor ei, împotriva sfințeniei ei, împotriva etosului ei, împotriva vocației și misiunii ei, împotriva adevărului și vieții ei, împotriva sfinților și a tradiției ei, împotriva poruncilor și virtuților ei, împotriva Duhului Sfânt Unul și Același, Care inspiră, așează și desăvârșește toate cele ale Bisericii...”.

În acest fel stând lucrurile, după ce am trecut în revistă toate cele ale vieții, ale personalității, activitatea și marea dăruire a Sfântului Ioan Hrisostom, concluzionăm și accentuăm că lucrarea teologică a Preacuviosului Părinte Teofan Mada, *Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur* este actuală și diacronică, nu numai pentru că se editează la aniversarea a o mie șase sute de ani de la adormirea Sfântului Părinte, ci și pentru faptul că redă literalmente întreaga semnificație a temei, de vreme ce *Sfântul Ioan a trăit viața sa în Hristos*, a slăvit Biserica și a suferit ca martir în exil, pentru slava lui Dumnezeu și mărturia Bisericii! Cuvântul lui, învățătura, sfaturile și îndemnul sale au fost întâi de toate viața lui proprie. Cuvântul a fost viața lui și viața sa a fost cuvântul lui, cu dăruire până la capăt și cu consecințe dintre cele mai aspre pentru el. Pentru aceasta, Sfântul Ioan Hrisostom s-a remarcat și evidențiat ca următor al lui

Hristos în toate, încununându-și viața sa cu martiriul exilului său, și cu o moarte nedreaptă și nemeritată.

În încheiere, vreau să afirm și să-mi recunosc convingerea că tot ceea ce se mărturisește, în această perioadă despre Sfântul Ioan Hrisostom, reprezintă nu numai o contribuție importantă la cunoașterea vieții și slujirii Sfântului, cât mai ales o actualizare și o așezare folositoare a moștenirii lăsate nouă de acest mare Părinte al Bisericii, în contextul existenței noastre de oameni ai începutului de mileniu III. Prin urmare, Dumnezeu să ne ajute în slujirea la care am fost chemați și așezați fiecare dintre noi, iar Sfântul Ioan să ne învrednicească prin rugăciunile sale la scaunul ceresc, pentru a-i purta peste timp moștenirea!

Drd. Stelian GOMBOȘ

Recenzie: Ieromonah Teofan Mada, *Morală, Liturghie și Ehatologie la Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura „Agnos”, Sibiu, 2007, Sfânta Mănăstire Crasna – Prahova, 168 p.

Cartea Preacuviosului Părinte Ieromonah Dr. Teofan Mada, dedicată Î.P.S. Dr. Teofan Savu, în momentul de față – Arhiepiscopul Iașilor și Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, apare cum nu se poate mai bine, în anul Domnului – 2007, în care Biserica sărbătorește comemorarea a o mie șase sute de ani de la nașterea în Ceruri a Sfântului Ioan Gură de Aur. Ea se bucură de binecuvântarea Î.P.S. Nikodimos – Mitropolit de Ierissou, Sf. Munte și Ardameriou – Grecia, fiind publicată în tânăra dar deja (re)cunoscută editură „Agnos” din Sibiu, condusă fiind, cu multă dăruire și devotament de către tânărul teolog Romeo Petrasciuc și sub îndrumarea Sfintei Mănăstiri Crasna – Prahova, personal a Preacuviosului Părinte Stareț - Arhimandritul Nicodim Dimulescu. Lucrarea de față este rezultatul și rodul mai multor ani de cercetare și studiu profund teologic (zece la număr), pe care autorul i-a întreprins în diferite instituții de învățământ superior din străinătate: Ierusalim, Mirfield, Leeds, Durham, Regensburg și, mai ales Thessalonic – Grecia.

Potrivit afirmației Mitropolitului Nikodimos „Părintele Teofan este un teolog contemporan cu o neobosită capacitate de lucru și o bogată activitate în studiile sale, în dăruirea și în slujirea sa, un cleric vrednic al Bisericii Ortodoxe Române, care face cinste Bisericii și Teologiei, oferind totodată, soluții la problemele sociale contemporane, la cerințele gândirii contemporane, fără compromisuri și abateri de la credința, evlavia și tradiția ortodoxă, bine știind că Biserica este „ieri, azi și în veci aceeași”. Preacuviosul Părinte Teofan, prin toată

RECENZII

viața și prezența lui, cu recunoașterea meritelor în studii și dăruirea slujirii lui, prin cuvântul scris sau oral, prin vocația sa către aprofundarea studiilor sale și în general, prin formarea sa, se dovedește a fi un cleric vrednic în toate, ce oferă o bogată mărturisire a lui Hristos, constituind un exemplu de urmare și imitare, îndeosebi pentru tineri și slujitori ai altarelor”.

În *Prologul* cărții intitulat „*Iubirea: asemănarea noastră cu Hristos*” autorul scoate în evidență faptul că „Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea este creatoarea fiecărei virtuți și că relația dintre virtute și iubire este ciclică: „din iubire se naște virtutea și din virtute iubirea... Cel care are pe una, dobândește și pe cealaltă... Cel care nu iubește, va săvârși multe rele, iar cel care săvârșește răul, nici iubirea nu cunoaște”¹. El a considerat iubirea ca fiind împlinirea Legii și a Profetilor. Iubirea „este fortăreața care ne păzește de orice rău”², iubirea este „rădăcina, izvorul și mama tuturor bunurilor”³, „iubirea este cea mai mare dintre virtuți”⁴. Cu alte cuvinte, iubirea este pacea, bucuria și sănătatea sufletului, iubirea „ne aseamănă cu Dumnezeu”⁵. El a fost supranumit de posteritatea creștină drept „profetul iubirii” și s-a considerat că nimeni, de la Sfântul Apostol Pavel, nu a vorbit atât de sublim despre iubire. Toate trebuie să fie făcute din și cu iubire și toate trebuie să fie răbdate, pentru slava lui Dumnezeu. Autorul acestei lucrări, călăuzit fiind de Sfântul Ioan Hrisostom, susține că iubirea vine din credință, se arată în sine prin fapte bune și este scopul desăvârșirii. Iubirea este desăvârșirea după Iisus Hristos. Iubirea este desăvârșirea după Hristos. Iubirea „este semnul caracteristic al slujitorilor lui Dumnezeu, trăsătura distinctivă a apostolilor”⁶. „Dar care este dovada iubirii? Aceea, să iubească cineva pe cel care îl urăște. Ea este un foc în inima fiecărui creștin adevărat. Iubirea pentru Iisus Hristos este o iubire fără asemănare, fără de care nimeni nu are nimic”⁷. Din iubire izvorăsc toate lucrurile bune, ca prietenia, care este adevărată și neclintită, și comuniunea, care poate să existe numai acolo unde virtutea este desăvârșită. „Virtutea este născută din iubire și iubirea din virtute. Ele se nasc una din cealaltă”⁸. Așadar, iubirea lui Dumnezeu arătată în creație nu s-a întrupat niciodată. „El nu privește spre noi într-un mod obișnuit. El o face cu dragoste, cu o dragoste infinită, o dragoste fără patimă, dar învăpăiată și intensă, o iubire sinceră, indestructibilă, o iubire care niciodată nu poate fi

¹ *La Ioan*, Omilia 77, PG 59, 415. *La II Timotei*, Omilia 7, 3, PG 62, 62. Vezi *Mt* 7, 12, 22, 40. *Rm* 13, 8.

² *La Efeseni*, Omilia 9, 4, PG 62, 73.

³ *La trădarea lui Iuda*, II, 6, PG 49, 390. *Scrisoare către Olimpiada*, Epistola 8, 12, PG 52, 561.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *La Efeseni*, Omilia 7, 5, PG 62, 53. Vezi *Mt* 5, 46.

⁶ *Despre Necunoaștere*, I, PG 48, 708. Vezi *In* 13, 35.

⁷ *Laudă lui Pavel*, Omilia II.

⁸ *La Efeseni*, Omilia 9, 3.

înăbușită⁹. Trebuie și putem să facem totul pentru slava lui Dumnezeu¹⁰. Există putere, pace și bucurie în iubirea lui Dumnezeu¹¹. Sfântul Pavel – Apostolul Neamurilor, nu a avut grijă de nimic în cer și pe pământ atâta vreme cât L-a găsit pe Iisus Hristos. „Fiind puternic în iubire, cel mai mare dintre toate darurile, el a strălucit mai luminos decât orice flacără; întocmai ca un fier care este aruncat în foc și devine el însuși foc, așa și Pavel, animat de focul iubirii, devine iubire în sine”¹².

Întocmai ca alți reprezentanți de seamă ai Școlii Antiohiene, Sfântul Ioan Gură de Aur preia tema iubirii pure, dezinteresate a lui Dumnezeu¹³. Noi Îl căutăm pe Dumnezeu nu pentru o răsplată, ci Îl iubim pentru că este mai mare decât orice răsplată. Când cel drept suferă, nu trebuie să ne îngrijim de providența lui Dumnezeu. Noi trebuie să ținem în toate voința lui Dumnezeu, singura noastră preocupare fiind împlinirea voinței lui sfinte și neschimbătoare. Prin iubire vie și lucrătoare, omul își găsește adevărata însemnătate înaintea lui Dumnezeu. Fără iubire, toată existența omului nu este decât o luptă pentru a-și dobândi independența și autonomia pe pământ, dar într-un final o autonomie față de Dumnezeu. Scopul iubirii este de a-i ajuta pe cei lipsiți: iubirea pentru aproapele este a da lui, în loc să primești de la el, pentru că este mai bucurios a da decât a lua.

Iubirea în Biserica lui Hristos este o virtute universală și de aceea se leagă foarte strâns de celelalte virtuți teandrice. Iubirea se leagă cu smerenia, rugăciunea și milostenia. Sfântul Apostol Pavel reliefează rolul smereniei, mai cu seamă în Filip. 2, 1 – 11, unde o pune în relație cu chenoza dumnezeiască a lui Iisus Hristos, adică cu esența însăși a Bisericii. Sfântul Ioan Hrisostom numește smerenia „temelia filosofiei noastre”¹⁴, adică temelia vieții în Hristos. Rugăciunea neîntreruptă o cere Sfântul de la toți creștinii și accentuează de asemenea caracterul ei bisericesc. Rugăciunea Bisericii, potrivit Sfântului Ioan, este însăși viața „în Hristos în Duhul Sfânt”. Iubirea leagă toate celelalte virtuți ale Harului. Din motivul că este completarea și cuprinderea acestora, iubirea este „legătura desăvârșirii” și „cununa și slava Bisericii”, deoarece îi face pe cei mulți un trup, și într-unul îi cuprinde pe cei mulți, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁵ în acest volum. În Biserică se manifestă asemănarea cu iubirea

⁹ *Către cei supuși încercărilor*, Omilia 6.

¹⁰ *La Calende*, Omiliile 3 – 5.

¹¹ *La Romani*, Omilia 9, 3.

¹² *Laudă lui Pavel*, Omilia III.

¹³ Eric Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge University Press, 1976, p. 136.

¹⁴ PG, 312; Vezi PG 57, 431; *Cateheza I*, 30 – 31, SCH. 50, 124.

¹⁵ *La Fapte*, Omilia 40, 4, PG 60, 286.

Sfintei Treimi. În cadrul Bisericii, ca în „trupul iubirii”, toți credincioșii, după ce s-au unit și au constituit un trup cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos și îl au pe Domnul în ființa lor, sunt „în rădăcinați și întemeiați în iubire” și astfel, „împreună cu toți sfinții”, înțeleg „ce este lățimea și lungimea și adâncimea și înălțimea iubirii lui Hristos, care depășește orice cunoaștere”¹⁶.

În continuarea lucrării autorul afirmă că iubirea lui Iisus Hristos sălășluită între noi alcătuiește o familie a iubirii, în care Domnul Hristos este „Întâiul – Născut între mulți frați”, și se unesc fiecare cu Hristos și întrei ei, și toți împreună cresc, ca să cuprindă pe Cel ce este Capul Bisericii – Iisus Hristos. Toți devin „una în Iisus Hristos”¹⁷, adică toți au „un chip al lui Hristos”¹⁸ sau toți sunt după „chipul lui Hristos și asemănarea Lui”. Unirea cu Iisus Hristos (invocată de către autor în această lucrare, închinată Sfântului Ioan Gură de Aur), asemănarea deplină cu El și îndumnezeirea în Persoana Lui o dobândesc toți în interiorul Bisericii prin iubirea lui Dumnezeu „în Iisus Hristos” – iubire care este acea energie dumnezeiască ce unește membrele Bisericii și îi face pe oameni dumnezei. „Fiindcă aceasta este prietenia, faptul de a nu fi cel ce iubește și cel ce este iubit doi, ci un om; lucru care prin nimic altceva nu se întâmplă decât numai prin iubire”¹⁹. Astfel, prin iubirea dumnezeiască, care este Însuși Hristos, Biserica întreagă și toți membrii ei ajung la scopul stabilit omului, dinainte de veci, de Dumnezeu: devin „asemenea chipului Fiului Lui”²⁰, al „Fiului Iubirii” și „Dumnezeului Iubirii”, cu alte cuvinte, după Sfântul Ioan, „precum Unul – Născut după natură, la fel și aceștia după har”²¹. Aici este vorba de îndumnezeirea prin har a fiecărui om, a întregii Biserici. Acest adevăr este redat în întregime de întregul sens al cuvântului dumnezeiesc al Apostolului: „ne-a strămutat (Dumnezeu) în împărăția Fiului iubirii Sale”²².

La celelalte remarcabile cărți cum ar fi: „*Conștiință și Compromis*”, „*Despățimirea. De la etică la ființialitate*”, „*Viața în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur*” se adaugă această lucrare: „*Morală, Liturghie și Eshatologie la Sfântul Ioan Gură de Aur*”. Părintele Teofan pune această carte la dispoziția literaturii teologice și bisericești cu un titlu cât se poate de paradigmatic, deoarece acest Sfânt Părinte al Bisericii de la a cărei trecere la veșnicele lăcașuri se împlinesc o mie șase sute de ani, constituie piatra de hotar a erminiei Sfintelor Scripturi, din moment ce a interpretat și a comentat toată Sfânta Scriptură,

¹⁶ Efeseni 3, 17 – 19.

¹⁷ Galateni, 3, 28.

¹⁸ *La Galateni*, Omilia 3, 5, PG 61, 656.

¹⁹ *La I Corinteni*, Omilia 30, 3, PG 61, 280.

²⁰ *Rm* 8, 29.

²¹ *La Romani*, Omilia 15, 1; PG 60, 541.

²² *Col* 1, 13; vezi erminia lui la Sf. Ioan Gură de Aur, PG 62, 313.

slujind Biserica în scrieri și cuvinte, în atitudini și fapte, în lucrări și exemple ascetice, scriindu-și el însuși viața, în asceză aspră, cu frică de Dumnezeu, în opere de filantropie și caritate socială, cu o fidelitate și o abnegație absolută în Biserica și în demnitatea lui, asumându-și fără rezerve exilul impus pe nedrept, în care a și adormit întru Domnul.

Din această carte mai constatăm faptul că „Sfântul Ioan Gură de Aur este liturghisitorul Părinte al Bisericii, misticul și mistagogul tainei ierurgiei mântuirii oamenilor. Prin Taina Sfintei Liturghii, Hristos Se prelungește peste veacuri și Se oferă naștere continuă, Învățătură continuă, Răstignire continuă, Înviere continuă, Înălțare continuă, Cincizecime continuă, iar omul este chemat continuu la coparticipare pentru mântuire. Drept pentru care, preoția este harisma dumnezeiască și diaconia potrivită îngerilor. Se săvârște pe pământ, dar are ordinea cetelor îngeresti. Motiv pentru care nu se permite să fie dorită de oameni lipsiți de calitățile necesare: iubirea către turmă, râvnă, smerenie, elocință didactică, capacitate administrativă. Responsabilitățile clericului sunt foarte grele, fiindcă acesta își asumă lucrarea mântuirii sufletelor păstoriților. Despre toate aceste calități serioase vorbește lucrarea Sfântului Ioan Hrisostom, „Cuvinte despre Preoție”. Abordând în cele ce urmează, latura duhovnicească ce se desprinde din această deosebită operă, vom susține adevărul că și în acest context renumitul tratat „Despre Preoție” este o podoabă de mare preț a literaturii patristice, o lucrare ce se adresează în primul rând clerului sacramental, dar are o deosebită însemnătate chiar și pentru laici, și ei la rândul lor „preoție împărătească”. Hirotonia, una din cele mai importante Taine ale Bisericii, este prin urmare un act eclesial, comunitar, ce privește atât păstorul cât și turma. Conform concepției Sfântului Ioan Gură de Aur, punctul de plecare spre această slujire este vocația iubirii față de Dumnezeu și, în aceeași măsură, față de cei păstoriți: „Petre, Mă iubești?... dacă Mă iubești paște oile Mele”. Viitorul preot trebuie să răspundă odată cu Sfântul Petru: „Tu știi Doamne că Te iubesc!” Dar nu numai atât, ci el trebuie să poată răspunde mereu „eu” și la cealaltă întrebare a Domnului: „Cine este sluga cea credincioasă și înțeleaptă?” După acest răspuns Hristos „îl va pune pe dânsul peste toate oile câte sunt ale sale. În această ipostază, preotul, bunul păstor, trebuie să fie gata a-și da viața pentru turma sa (Ioan XV, 12-13).

În cele ce urmează vom înșirui, enumera și spicui câteva din învățăturile Sfântului Ioan Hrisostom cuprinse în și de către această carte, potrivit următorului concept și anume că atunci când dorim să ne concentrăm asupra operei unui autor, fie el romancier, teolog sau filozof, ar fi bine să discernem ideile la care revine cu plăcere. Această metodă de abordare nu este numai un procedeu obișnuit, ci se sprijină pe un simplu fapt psihologic: întotdeauna avem

un număr redus de intuiții la care revenim fără oprire și care le permit celorlalți să ne cunoască gândirea. Studiul Părinților nu scapă de această lege; astfel se dovedește a fi necesară descoperirea marilor articulații ale operei pentru a putea realiza ce au ei mai interesant să ne transmită. Această muncă de analiză, întotdeauna necesară, pare să impună mai mult încă atunci când abordăm un autor ca și Sfântul Ioan Hrisostom²³.

Într-adevăr, oricine încearcă să ia cunoștință cu opera și scrierile Sfântului Ioan se găsește foarte repede descumpănit: de unde să înceapă? Ce metodă să folosească? Care idei să fie delimitate de preferință? În fine, cum să nu te îneci în această vastă creație inspirată de Duhul? În fața acestei dificultăți, complexității și uneori neputințe trebuie să subliniem faptul că cunoașterea ideilor cheie ale lui Ioan Gură de Aur ar fi foarte utilă pentru ghidarea lecturii sale. Din păcate, dacă posedăm nenumărate monografii, și acele apusene și incorecte nu de puține ori, despre Sfântul Ioan, nu același lucru se poate spune despre studiile dogmatice și spirituale asupra marilor teme ale operei sale care sunt încă mult prea puține. Fără a-mi propune și fără a avea pretenția de a face aici inventarul acestor învățături sale teologice, am dori să ne aplecăm asupra uneia dintre ele: slava deșartă²⁴.

Cunoscând această literatură, Sfântul Ioan Gură de Aur, după cum s-a constatat, nu se lasă câtuși de puțin impresionat, pentru că are grijă să deosebească „filozofii” în cuvinte de cei care trec la fapte²⁵. Astfel el se prefăce că îl întreabă pe Sfântul Pavel de ce nu a vrut să cunoască textele necreștinilor. Iată răspunsul pe care i-l împrumută Apostolului: „Nu mă preocupă cuvintele, pentru că noi trebuie să trecem la fapte. În luptă, succesul le revine nu celor care vorbesc mult, ci celor care depun o muncă mai îndelungată. Același lucru se întâmplă și în viață: biruința este câștigul nu a celor care vorbesc, ci acelor care *făptuiesc*”²⁶.

Având în mintea noastră ideea **slavei adevărate**, vom remarca adevărul că deșertarea slavei lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor este o idee destul de des întâlnită la Sfântul Ioan. „Dumnezeu se preocupă mai puțin de slava sa decât de mântuirea noastră”²⁷. Există aici un singur mod de a prezenta lucrurile. În realitate, Dumnezeu nu poate să mai renunțe nici Slava Sa, așa cum nu poate

²³ Francis Leduc, „Le thème de la vaine gloire chez saint Jean Chrysostome”, p. 3.

²⁴ După cum se va observa, vom cita cel mai adesea omiliile la Evanghelia după Matei, care au fost scrise în 390. De fapt, am căutat să degajăm din acest comentariu tema slavei deșarte. Totuși, nu ne vom limita la investigarea acestei opere, după cum o arată numeroasele trimiteri și citate extrase în alte părți.

²⁵ *La Matei*, Omilia 74, 1, PG 58, 680 c; cf. și *I Corinteni*, Omilia 29, 6, PG 61, 248 b: „dacă păgânii au observat caracterul perisabil al lucrurilor acestei lumi, a fost în teorie și nu în practică”.

²⁶ *La I Corinteni*, Omilia 14, 2, PG 61, 116 c.

²⁷ *La Efeseni*, Omilia 1, 2, PG 62, 13.

renunța nici la esența Sa și cum aceasta este principiul existent în toate, slava este sfârșitul cel din urmă al tuturor lucrurilor. Dar iată exact cum Sfântul Ioan descrie acest fapt: „Oare mântuirea noastră nu este legată foarte îndeaproape de *slava Sa* pentru că mântuirea noastră Îl slăvește²⁸? Iar mântuirea noastră Îl slăvește pentru că mântuirea noastră este cel mai mare dar al său, darul lui Dumnezeu însuși.

Acest dar al lui Dumnezeu pentru oameni, în toate momentele vieții lor, duce la slava lui Dumnezeu, căci „a face în continuu bine înseamnă a-i aduce slavă lui Dumnezeu”²⁹. Această slavă va izbucni mai ales în ziua judecății universale: „în care cei aleși, intrând în posesia bunurilor lui Dumnezeu, vor constitui slava Sa. Slava binelui desăvârșit constă în a se putea împărtăși și a se comunica”³⁰.

Pentru a descoperi spiritul care prezidă denunțarea slavei deșarte, se dovedește a fi necesar să discernem ideile majore care definesc slava autentică, ajungând în acest fel la observația că „Creștinul este *slăvit*...pentru că s-a bucurat de multă *cinste* și dragoste din partea Lui”, și pentru care fapt e bine să subliniem, în primul rând, că *dragostea* pe care Dumnezeu le-o poartă copiilor Lui este sursa slavei autentice: „Creștinul este *slăvit*, nu numai pentru că l-a iubit pe Dumnezeu cu adevărat, ci și pentru că s-a bucurat de multă *cinste* și dragoste din partea Lui. După cum l-a iubit și a nutrit gânduri nobile – ceea ce este o dovadă a dragostei -, așa și Dumnezeu l-a iubit la rândul Lui pe acest om care trebuia să dea socoteala numeroaselor sale păcate. L-a scăpat de pedeapsă, dar El l-a și făcut drept. Astfel el se poate *slăvi* pentru că a fost judecat a fi demn de o astfel de dragoste imensă”³¹.

Creștinul se poate găsi *slăvit* în propria lui ființă. Slava de care se bucură este deci în mod radical diferită de aceea pe care el o caută printre semenii săi, aceasta fiind fără de asemănare în comparație cu cea de care se bucură Dreptii din Vechiul Testament: „*Slava* și *cinstea* sunt mai mari după ceea ce s-a întâmplat în noul Legământ: creștinul are ca și cap pe Mântuitorul Hristos, se împlinește prin Trupul lui Iisus Hristos, devine fratele și comoștenitorul său, se conformează trupului său, primește o slavă mai mare ca aceea a lui Moise, după cum a afirmat Pavel, arătând că, spre deosebire de Moise, care se acoperea de un văl, noi îi contemplăm fața descoperită a slavei lui Dumnezeu”³².

²⁸ *La Evrei*, Omilia 29, 2, PG 63, 205.

²⁹ *La psalmul 113*, 3, PG 55, 309. Cf. *La Ioan*, Omilia 45, 3, PG 59, 255. *La Matei*, Omilia 45, 2, PG 58, 473.

³⁰ *La II Corinteni*, Omilia 3, 4, PG 61, 410 d.

³¹ *La Romani*, Omilia 8, 1, PG 60, 455 d.

³² *La Psalmul 8*, 7, PG 55, 117 a.

Alipit Domnului Hristos prin botez, creștinul este chemat să-și însușească sentimentele Mântuitorului, vis-a-vis de slavă. Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos nu căuta slava care vine de la oameni³³, ci și-a găsit slăvirea în moarte pe cruce, acceptată din dragoste³⁴. El ne învață astfel să nu punem nici un preț pe slava omenească³⁵. Luând exemplul Stăpânului său, *cel botezat strălucește de slavă adevărată* atunci când cunoaște încercarea³⁶, fie că este vorba de asceza vieții monastice³⁷ sau, ca și în cazul lui Pavel, a întemnițării îndurate pentru Domnul Iisus Hristos³⁸. Aceste scurte considerații asupra slavei autentice ne permit să înțelegem mai bine punerile în gardă efectuate de Sfântul Ioan împotriva slavei deșarte. A ceda în fața acestei patimi înseamnă de fapt, ca închizându-te în tine însuși, să dovedești că Dumnezeu cel „filantrop” nu a fost cu adevărat primit în viața ta, și să arăți că, în ciuda botezului, nu a existat o convertire reală³⁹. Se observă deci că Sfântul Ioan vizează mai mult decât un comportament moral, ci că, pentru el, este esențială activarea credinței care este adusă în discuție.

Ajungând la „Cinstea omului ce se află în virtute și la preocuparea de a filozofa despre lucrurile viitoare...” vom scoate în relief situația potrivit căreia studiul vocabularului arată că adevărata slavă vine din cer, durează veșnic, prezentându-se câteodată ca o realitate viitoare. Aceste calificative, destul de clasice la autorii spirituali, dobândesc la Sfântul Ioan o importanță specială, și permit, în mod particular, captarea unui aspect esențial al concepției sale, adică legătura strânsă care există între tensiunea eshatologică și slava autentică⁴⁰: „Cinstea omului rezidă în virtute: a filozofa despre lucrurile viitoare, a fi concentrat cu totul pe acea viață, a disprețui realitățile prezente”⁴¹. „Prima

³³ *La Matei*, Omilia 29, 1, PG 57, 359 a; Omilia 29, 2, PG 57, 360 c; Omilia 45, 2, PG 58, 473 b; Omilia 48, 1, PG 58, 487 d; *La Ioan*, Omilia 45, 2, PG 59, 253 a; Omilia 45, 3, PG 59, 255 bc; Omilia 47, 2, PG 59, 265 d; *La I Corinteni*, Omilia 5, 5, PG 61, 46 b.

³⁴ *La Efeseni*, Omilia 8, 2, PG 62, 57 b.

³⁵ *La Matei*, Omilia 15, 1, PG 57, 233 a; Omilia 25, 2, PG 57, 329 d; *La Evrei*, Omilia 28, 2, PG 63, 194 b.

³⁶ *Scrisoarea 65*, PG 52, 644 bc.

³⁷ *Împotriva celor.....*, 2, PG 47, 332-348. Hrisostom descrie îndelung viața monastică și menționează în numeroase rânduri slava care îl înconjoară pe cel singuratic : *Ibidem*, 3, 11, PG 47, 366 a, b.

³⁸ *La Efeseni*, Omilia 8, PG 62, 55-70.

³⁹ Ioan a subliniat adesea cu tărie transformarea operată de botez. Totuși, Hrisostom ne face de asemenea cunoscut faptul că schimbarea nu se poate realiza fără colaborarea intimă a persoanei, fie că este catehumenul, sau inițiatul de-a lungul vieții creștine.

⁴⁰ *La Matei*, Omilia 45, 3, PG 58, 474 d, 475 a.

⁴¹ *La psalmul, 48, 6*, PG 55, 232 b.

virtute, orice virtute constă în a fi străin de această lume și călător, a nu avea nimic în comun cu lucrurile de aici de jos, și a se detașa de ele ca și cum ar fi străine”⁴²

Această omilie are o importanță deosebită pentru studiul temei eshatologiei. Ideea centrală este următoarea: la fel ca și Patriarhii Vechiului Testament, ar trebui să fim cu totul detașați de multe dintre lucrurile pământești și să aspirăm la cer.

Acest text este caracteristic și specific, pentru că arată preocuparea de dincolo ca fiind centrală în opera Sfântului Ioan Hrisostom, pe care îl putem numi, la fel ca și pe maestrul său Sfântul Pavel, „un creștin eshatologic”⁴³. În mod negativ, el insistă asupra caracterului efemer al bunurilor acestei lumi, în opoziție cu realitățile eterne (τα μέλλοντα) și nu ezită să folosească comparații peiorative. Viața prezentă (ὁ παρών βίος) e astfel prezentată ca o pantomimă⁴⁴, o pânză de păianjen⁴⁵, o suită de vise și de viziuni⁴⁶. Ea se aseamănă cu „visurile, cu florile care se ofilesc, cu umbra fugitivă”⁴⁷. Este o mare periculoasă și agitată⁴⁸. Problemele acestei vieți⁴⁹ nu sunt deloc mai bine apreciate: nu sunt jucării de copii⁵⁰, umbră și vis⁵¹, sunt „toate pline de groază, pericole, de servituți rușinoase”⁵². „O singură zi de visare, într-o viață întreagă, iată bucuriile de aici de jos în fața realităților binefacerilor viitoare”⁵³.

Denunțând slava deșartă, Sfântul Ioan Hrisostom se ridică astfel împotriva unei atitudini anti-religioase. Atunci când Dumnezeu ne cheamă pe toți la slava veșnică⁵⁴, robii slavei deșarte refuză această vocație: creștinul, în ciuda botezului său, iar necreștinul, în ciuda detașării aparente pe care o afișează⁵⁵. A dori să-ți

⁴² *La Evrei*, Omilia 24, 1, PG 63, 165 d

⁴³ Expresia este folosită de către E. Schillebeeckx pentru a-l desemna pe Apostolul Neamurilor, *Mariajul, realitatea terestră și misterul mantuirii*, Paris, 1966, p. 196.

⁴⁴ *Despre Plâns*, 2, 1, PG 47, 411 bc.

⁴⁵ *La Matei*, Omilia 31, 5, PG 57, 376 cd.

⁴⁶ *La I Tesalonicieni*, Omilia 9, 3, PG 62, 450 b,c.

⁴⁷ *Cum să observăm fecioria*, 11 op.cit., p. 136, l. 95-96. și cf: *La I Timotei*, Omilia 15, 3, PG 62, 584 b.

⁴⁸ *La Geneză*, Omilia 16, 6, PG 53, 134 b; *Omilia 18*, 7, PG 53, 158 c. Multe dintre aceste comparații revin, grupate de această dată, în începutul primei omilii rostite după dizgrația Eutropei: *Despre Eutropiu*, Omilia 1, 1, PG 52, 391.

⁴⁹ Iată principalele expresii folosite de Hrisostomul: τὰ ἐνταῦθα, τὰ βιωτικά, τὰ ἀνθρώπινα, τὰ βιωτικά πράγματα, τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, τὰ παρόντα, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

⁵⁰ *Despre feciorie*, 73, 1, SC125, p. 350, l. 21.

⁵¹ *Despre Plâns*, 2, 2, PG 47, 414 a; *La Geneză*, Omilia 1, 4, PG 53, 25 b; *La I Timotei*, Omilia 2, 4, PG 62, 676 c; *La Evrei*, Omilia 28, 4, PG 63, 197 b; *Scrisoarea 106*, PG 52, 665 b.

⁵² *Lui Teodor*, Scrisoare, 5, SC 117, p. 75, l. 48-49.

⁵³ *Lui Teodor*, tratat, 10, SC 117, p. 133.

⁵⁴ *La Efeseni*, Omilia 11, 1, PG 62, 79 d.

⁵⁵ *Despre Babila, contra lui Iulian*, 11, PG 50, 550 c.

satisfaci vanitatea înseamnă a înăbuși în tine iubirea lucrurilor veșnice⁵⁶, a căuta slava deșartă, a te priva de slava pe care ne-o acordă Domnul prin „filantropii”. De aceea, **„Dacă practicăm virtutea... să ne atragem lauda pe care numai Dumnezeu o împărtășește”** ca să ajungem în acest mod să răspundem în final la o obiecție ridicată mai sus, și asta pentru a avea o ultimă ocazie de a plasa lupta dusă de Sfântul Ioan împotriva slavei deșarte dincolo de o moralitate plată: „Dacă practicăm virtutea, spune el, să încercăm înainte de toate să ne atragem lauda pe care numai Dumnezeu o împărtășește, fără a ține seama de laudele făcute de oameni”⁵⁷. Dar cum să evităm să strălucim în ochii celorlalți, dacă vrem să rămânem fideli datoriei mărturisirii? Fără îndoială, este o întrebare eternă, care dobândește totodată un relief deosebit dacă avem grijă să o replasăm în contextul istoric. Ori, „întorcându-ne spre secolele IV și V... păgânismul și creștinismul se înfruntă pentru ultima dată, fiecare dintre ele reprezentate fiind de spirite grandioase și de mari scriitori”⁵⁸. Când Sfântul Ioan era adolescent, puterea s-a ridicat împotriva „galileenilor”. Sfântul Ioan Hrisostom face mai mult decât o singură dată aluzie la persecuția dezlănțuită de Iulian⁵⁹, și până și Sfântul Grigore de Teologul vorbește despre situația dramatică cu care s-au confruntat creștinii⁶⁰. Dar în momentul în care Sfântul Ioan cunoștea un adevărat succes în predicarea lui, situația s-a schimbat. Două edicte ale lui Teodosie – în iunie 391 și noiembrie 392 – au abolit cultul păgân în toată împărăția, și trebuie să citim „pro templis” a lui Libaniu pentru a cunoaște sentimentele bătrânului orator în fața insultelor enunțate împotriva religiei zeilor.

Așadar, creștinii sunt în avantaj! Într-adevăr, Sfântul Ioan Gură de Aur cunoaște pericolele pe care botezații trebuie să le înfrunte în contactul de zi cu zi cu păgânii⁶¹. Dar, în același timp, îi place să vadă în aceste relații o intenție

⁵⁶ *La Matei*, Omilia 22, 3, PG 57, 303 a.

⁵⁷ *Opt cateheze baptismale* 6, 10, SC 50, p.220.

⁵⁸ H.I.Marrou, „Antiohia și elenismul creștin”, în *Revista de Studii grecești* 76 (1963), p. 430. cf și: G. Ostrogorski, *Istoria statului bizantin*, Paris, 1956, pp. 76-77: „Problema coexistenței culturii antice cu noua credință, una dintre problemele arzătoare ale evoluției culturale bizantine, trecea atunci printr-o criză acută”.

⁵⁹ *La Matei*, Omilia 4, 1, PG 57, 41 a.

⁶⁰ Iată ce-i scria în 362 fratelui său care lucra la Constantinopol ca medic și pe care Împăratul încerca să-l atragă: „Din două alternative, una se va realiza în mod cert: fie că vei rămâne un creștin autentic, așezat în funcția atât de disprețuită de creștin și având o soartă nedemnă de tine și de speranțele tale, fie că vei aspira la onoruri, fiind supus unor neajunsuri în ceea ce este mai important”: *Scrisoarea 7, Către Cezarie*.

⁶¹ „Creștinii și păgânii se întâlnesc și se înfruntă, toți deopotrivă de mândri, dar în sensuri opuse, pentru că aparțin unei metropole religioase care adăpostește totodată pe Apollonul lui Daphné și amintirile primei comunități creștine”: P. Petit, *Libanius și viața municipală a Antiohiei secolului al IV-a d.Hr.*, Paris, 1955, p. 191. Mai departe – p. 214-, autorul adaugă: „Creștinii și păgânii, locuind în Antiohia, nu sunt juxtapuși, ci foarte bine amestecați. Exemplul lui Libaniu este remarcabil: degeaba a vorbit în discursurile lui numai despre părinții săi păgâni, de strămoșii lui și de unchii lui, căci în

specială a lui Dumnezeu „permițând ca oamenii să trăiască unii cu ceilalți, mai ales celor buni cu cei răi pentru ca să-i aducă pe drumul propriei virtuți”⁶². De fapt, el manifestă un real optimism în fața efectelor care ar rezulta dintr-o mărturisire autentică⁶³: „Dacă am trăi așa cum trebuie, i-am surprinde cu totul pe păgâni, chiar mai mult decât o fac cei care înfăptuiesc minuni”⁶⁴. Se poate spune și că nu ar mai fi niciun grec, dacă ne-am comporta ca niște creștini adevărați⁶⁵. Pentru a-i stimula foarte tare pe ascultătorii săi, Ioan a dus o viață conformă cu credințele lor: „Să arătăm deschis o viață nouă. Să transformăm pământul în cer. Vom arăta astfel grecilor numeroasele binefaceri de care sunt privați. Dacă ne-ar vedea că ducem într-adevăr o viață onestă, ar avea în față însuși spectacolul Împărăției cerurilor. Dacă ne-ar vedea, plini de blândețe, nepunând deloc preț pe mânia, pe dorințele necurate, pe invidie și avariție, și fiind ireproșabili pe toate planurile, ar spune: *Dacă creștinii sunt îngeri aici jos pe pământ, nu vor fi oare îngeri și după ce au îndeplinit călătoria lor acolo sus?*”⁶⁶.

„Cum este posibil să-l slăvim pe Dumnezeu? Trăind pentru slava lui Dumnezeu și făcând viața noastră să strălucească” Astfel, în pofida pericolelor slavei deșarte, Sfântul Ioan Gură de Aur nu visează să elimine slava inerentă mărturisirii, ci se străduiește să o creștineze printr-o schimbare completă de orientare, proiectând această slavă asupra Domnului Însuși: „Cum este posibil să-l slăvim pe Dumnezeu? Trăind pentru slava lui Dumnezeu și făcând viața noastră să strălucească, după cum s-a zis în altă parte: *Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât ei să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri.* (Matei 5,16) De fapt nimic nu contribuie atât de mult la slava Stăpânului nostru decât o conduită excelentă. *După cum lumina soarelui luminează cu propriile-i raze fața celor care o privesc, tot astfel și virtutea îi atrage să o contemple toți cei care o văd și incită spiritele drepte să-i aducă slavă lui Dumnezeu.* De aceea, orice am face, să o facem astfel încât să-i stimulăm pe cei care ne privesc să-l slăvească pe Dumnezeu, pentru că este scris: *„Orice ați face, faceți totul pentru a-l slăvi pe Dumnezeu”*⁶⁷.

corespondența lui ne revelă că toată familia lui este creștină”. În același loc - p. 214, nota 10- autorul ne arată: „Dintre cei 196 de discipoli ai lui Libanius, știm sigur că 88 sunt păgâni, iar 12 creștini”.

⁶² *Despre ispita diavolului*, Omilia 3, 2, PG 49, 266 c; cf. și *La Geneză*, Omilia 40, 4, PG 53, 374 b.

⁶³ Se poate vedea un pasaj frumos pe această temă în PG 51, 179 b, c, d; cf. și: *La I Corinteni*, Omilia 3, 5, PG 61, 29 a, b; Omilia 6, 4, PG 61, 52 d, 53 a.

⁶⁴ *La Matei*, Omilia 32, 7, PG 57, 387 a; Omilia 43, 5, PG 57, 464 a.

⁶⁵ *La I Timotei*, Omilia 10, 3, PG 62, 551 c.

⁶⁶ *La Matei*, Omilia 43, 5, PG 57, 463 c. De asemenea, ar trebui citite îndemnulile adresate catehumenilor din *Opt cateheze baptismale*, 4, 1, 17-21, SC 50, p. 191-193.

⁶⁷ *Opt cateheze baptismale*, 6, 11, SC 50, p.221.

RECENZII

Să-i aducem slavă lui Dumnezeu! Această atitudine esențială creștinismului autentic, ocupă un loc atât de important în opera lui Ioan încât s-ar putea crede că există o colorație specială în viziunea lui teologică: „În interiorul creștinismului, fiecare credincios poate, după afinitățile secrete ale naturii sale, să pună accentul pe acel aspect al relațiilor sale care îl unesc pe om cu Dumnezeu. Unii, sensibili la puritatea Sa, la propria Lui nenorocire, propovăduiesc înainte de toate pocăința; alții, impresionați de măreția Lui, cer în primul rând adorarea, reverența. Sfântul Ioan nu vrea să-I vadă decât bunătatea, nu vrea decât să aducă slavă, mulțumire. Este un punct la care se întoarce mereu în același mod, iar cuvintele care îi sunt împrumutate în momentul morții: «Slavă lui Dumnezeu în toate cele»⁶⁸ par să-și pună amprenta atât pe opera lui cât și pe viața lui. Nimeni nu ar putea să rezume cu mai multă fericire orientarea profundă a sufletului său»⁶⁹.

Această recunoaștere trebuie să se mențină în momentele dificile. Sfântul Ioan extrage o astfel de convingere din profunzimile credinței sale. De fapt, în fața persecuției, ce subtilă tentație de a dobândi slava din răbdarea sa! Fără îndoială, Sfântul Ioan Hrisostom nu dezvoltă în mod direct această idee, ci îndeamnă plin de înflăcărare să-L slăvim pe Dumnezeu în mijlocul unei încercări: „Trebuie să veghem cu grijă asupra unui singur punct: să înfruntăm orice încercare cu rugăciunea de mulțumire”⁷⁰. Cuvintele ultime ale lui Hrisostom înaintea propriei morții: „Slavă lui Dumnezeu pentru toate”, au arătat triumful perseverenței și al răbdării lui personale. „El a murit,- spune Paladie,- ca un atlet victorios”.

Pentru toate acestea, „Dumnezeu să fie binecuvântat! Iată ce v-am spus la plecare, iată ce vă spun la întoarcere”. Acest sfat, dat la Antiohia în anul 391, a fost adesea repetat creștinilor din Constantinopol⁷¹ și, chiar și când a fost alungat din funcția sa, Sfântul Ioan va reveni asupra acestei idei în scrisorile sale⁷². Iată un extras din această omilie rostită la întoarcerea din primul său exil: „Ce să spun? Ce cuvinte să rostesc? *Dumnezeu să fie binecuvântat!* Iată ce v-am spus la plecare, iată ce vă spun la întoarcere, și nu am încetat să spun același lucru în

⁶⁸ Palladius este cel care raportează această sintagmă: *Dialoguri*, 11, PG 47, 38 d.

⁶⁹ A. M. Malingrey, *Scrisori către Olimpiada*, SC 13, p. 82. Când face elogiul vieții monastice, Hrisostom nu uită să sublinieze că călugării trăiesc în rugăciune de mulțumire: *La Matei, Omilia 55*, PG 58, 539-550.

⁷⁰ *La Sf. Ioan, Omilia 38, 1*, PG 59, 212 c. Putem să aducem în această discuție un cuvânt al lui Grigore Teologul pe care l-a scris unui dintre prietenii săi: „Cum nu pot să nu sufăr, iată cel puțin ceea ce câștig din suferință: mă supun și aduc mulțumire lui Dumnezeu atât în dureri, cât și în bucurii”: *Scrisoarea 36*, A. Philagrios.

⁷¹ *La Evrei*, Omilia 33, 4, PG 63, 230 ab.

⁷² *Scrisoarea 60*, PG 52, 642 a; *Scrisoarea 120*, PG 52, 675 a.

timpul depărtării mele. Vă amintiți? Vi-am citat exemplul lui Iov și vi-l voi repeta: „Fie numele Domnului binecuvântat!” (Iov 1, 21). *Acesta este testamentul pe care vi l-am lăsat, iar azi reînnoiesc aceste rugăciuni de mulțumire: fie ca numele Domnului să fie binecuvântat întotdeauna!* Evenimentele s-au schimbat, dar rugăciunea de mulțumire rămâne aceeași. Când eram în exil, eu aduceam mulțumire și odată întors continui să aduc mulțumire... *Binecuvântat* să fie Dumnezeu care a îngăduit să fiu alungat și El să fie încă *binecuvântat* pentru că m-a adus înapoi în mijlocul vostru. *Binecuvântat* să fie Dumnezeu care a permis ca furtuna să se dezlănțuie și să fie încă *binecuvântat* pentru că a readus calmul. Dacă vorbesc altfel este pentru a vă învăța să-i aduceți mulțumire Domnului”⁷³.

Opoziția dintre slava umană și cea care vine de la Dumnezeu, și relația dintre slava autentică și familiaritatea dumnezeiască care se traduce prin îndreptarea spre cer și rugăciunea de mulțumire de pe acest pământ, arată foarte bine că Sfântul Ioan Hrisostom vede în slava deșartă nu numai un obstacol în viața morală adevărată, ci și o atitudine care minează vocația religioasă a omului. În această privință, foarte semnificativă ni se pare insistența egală pe care o folosește pentru a denunța slava umană și pentru a reaminti sarcina rugăciunii de mulțumire.

Ideea centrală a Sfântului Ioan Gură de Aur, cu privire la slava deșartă – ca idee fundamentală a moralei și a pregătirii noastre pentru vremea ce va să vină – a timpului eshatologic, ar putea încă să fie calificată ca idee hotărâtoare ori de răspântie. În numeroase ocazii, mai multe teme ale operei au apărut în relație cu slava omenească; am constatat acest lucru mai ales în cazul iubirii frățești și a polemicii împotriva necreștinilor. Altele au fost notate mai pe scurt, ca de exemplu familiaritatea dumnezeiască, detașarea de bunurile lumești și îndreptarea spre lumea de dincolo, fără a o uita pe cea a slavei adevărate, căreia îi suntem destinați după moarte, dar care, de pe acest pământ, îi luminează pe copiii „filantropului” Dumnezeu.

Observația ce apare după toate acestea este că scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur sunt nenumărate și foarte profunde. Sfântul Părinte se prezintă ca cel mai impunător dintre toți părinții și scriitorii bisericești, mai cu seamă în stil, alcătuind o expresie armonică a sufletului atenian, în fața lui etnicii elini ai vremii părăd a fi niște artiști rudimentari barbari. Opera lui scrisă este formată în special, din omilii, tratate și epistole, care cuprind toată literatura pastorală, ascetică, morală, pedagogică, apologetică, dogmatică și a fiecărei situații istorice și particulare a Bisericii. Oratoria lui era inegalabilă, impozantă, omilia sa având contact direct cu ascultătorul. De aceea, și din prisma filologiei universale, a fost

⁷³ *Scrisoare din Exil, I, PG 52, 439 b,c.*

caracterizat și numit *Gură de Aur*, *Curgere de Aur*, *Cel care vorbește corect și înțelept*. Și în continuare, este considerat cel mai distins retor bisericesc al tuturor veacurilor, timpurilor și locurilor. În altă ordine de idei, lucrarea de față este alcătuită din patru capitole mari, având titluri foarte sugestive, cu o densitate și o bogăție a temelor, remarcabilă, după cum ar fi: „*Morală și Dogmă*”, „*Morală și Eshatologie*”, „*Morală și Liturghie*” și „*Sfântul Nicodim Aghioritul. Cuvânt de laudă la strămutarea moaștelor celui întru sfinți, Părintele nostru Ioan Gură de Aur, Arhiepiscopul Constantinopolului*”. Apreciem în mod deosebit importanța apariției acestei lucrări, ce cuprinde învățături foarte variate și totuși foarte unitare și cât se poate de actuale, cu unele afirmații destul de curajoase dar foarte utile și realiste, interesante și bine argumentate.

În relatările autorului avem subliniat faptul că „Sfântul Ioan Gură de Aur a înfruntat problemele epocii lui ca Părinte Bisericesc, ca duhovnic ce se îngrijește prin lucrarea dragostei și a cuvântului, de toți oamenii lipsiți și fără ajutor pământesc. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost un învățător cu putere multă, inspirat de Harul Evangheliei. El a iubit cuvântul, predica și le-a privit și înțeles ca datorii ale slujirii creștine. Preoția și, de aici, Liturghia, este pentru el o autoritate, dar ea este o autoritate a cuvântului și a sfințeniei, o autoritate harismatică. El și-a întemeiat pedagogia pe libertatea omului – ca icoană a lui Dumnezeu. G. Florovski a observat că Sfântul Ioan Hrisostom a înțeles morala ca pe o temă a voinței, considerând mișcarea voinței ca izvor al păcatului sau al virtuții. Cartea de față remarcă faptul că „Sfântul Ioan a subliniat nevoia schimbării vieții și necesitatea trezviei conștiinței pentru o viață vrednică „în Hristos” cu ajutorul Sfintei Liturghii, după cum a evocat și marele teolog Nicolae Cabasila. Râvna lui pentru Evanghelie determină înțelegerea sa morală și duhovnicească. Însă Sfântul Ioan Hrisostom nu a fost nicidecum un optimist sentimental. El a trăit într-o perioadă în care Biserica era invadată, dintr-o dată, de mari mulțimi de „convertiți nominal”. Sfântul Ioan a avut impresia că vorbește unor oameni împietriți, unor „oameni morți” duhovnicește. El a văzut lipsa de dragoste a oamenilor și a suferit ca părinte pentru faptul că aceștia se complac în nedreptate și în mari păcate, și le-a privit aproape dintr-o perspectivă apocaliptică: „Noi am stins râvna, și trupul lui Hristos (Biserica) este mort”. El a avut impresia că vorbește unui popor pentru care creștinismul a fost numai o modă convențională (cum, din păcate, este pentru foarte mulți și astăzi!), o formă goală, fără duh și suflare de viață: „Printre mii nu se poate găsi mai mult de o sută care să fie mântuiți, și chiar și de aceștia mă îndoiesc”. Patriarhul Constantinopolului a vorbit despre Iisus Hristos – Arhetipul Mântuirii, Care este Mântuirea însăși. De aceea „morală sa are o profunzime mistică clară”. Faptele dragostei trebuie să fie inspirate de Harul Domnului Hristos, Cel Care a venit în

lume să ridice toate suferințele și nevoile. Sfântul Ioan Hristostom nu a crezut în scheme abstracte; el a avut o credință vie, întemeiată pe puterea înnoitoare, transfiguratoare, a iubirii creștine. „Pentru acest motiv, el a devenit în Biserică dascăl și profet pentru toate veacurile”. El a fost un misionar prin vocație; a avut un zel apostolic și evanghelic. L-a propovăduit pe Hristos și a dorit să stabilească, să statornicească Împărăția lui Dumnezeu (și) aici, pe pământ. A propovăduit și a trăit o morală autentică pentru această Împărăție, (realitate ce reiese foarte limpede din această lucrare), iar creștinismul l-a înțeles ca pe o „cale” unică, așa cum a fost descris în timpurile apostolice: În care Hristos Însuși este Calea. Sfântul Ioan a fost întotdeauna împotriva tuturor compromisurilor, împotriva oricărei politici sau diplomații de ajustare, potrivire ori minimalizare. El nu a fost un relativist, ci a fost un profet al desăvârșirii.

Lucrarea de față mai arată că „Sfântul Ioan a propovăduit Evanghelia Mântuirii, a vestii celei bune a noii vieți „în Hristos” cu ajutorul Împărtășirii Euharistice a Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii. El nu a predicat o etică independentă și nici o etică a situației, ci a predicat o morală și o virtute desăvârșite, pentru o viață desăvârșită „în Hristos”. Izvorul și caracterul eshatologic al moralei creștine nu îl constituie nici persoana umană și nici comuniunea persoanelor (societatea). Morala creștină nu este nici autonomă și nici heteronomă, ea este o teonomie divino-umană, adică o autonomie teonomă. Credinciosul virtuos (Sfântul) cu alte cuvinte, cel care are comuniune cu Dumnezeu și se împărtășește de darurile lui, fiind îmbrăcat cu Sfântul Duh, constituie măsura Moralei creștine. Omul este cu adevărat liber numai lângă Libertate, și dacă se află lângă Atotputernicul Dumnezeu este liber în toate. Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat morala în Duhul Bisericii, cu toate că a folosit elementele eticii iudaice și ale filosofiei antice”. Cartea aceasta mai arată că el L-a predicat pe Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, Mielul și Marele Arhieru. Chiar viața lui dreaptă „după Hristos” a fost testul eficient și veridic al credinței celei adevărate. Morala sa a fost profund înrădăcinată în credință; chiar putem spune că ea se întemeiază pe credința în Dumnezeu. El a făcut legătura organică între credința și viața „în Hristos” după modelul Epistolelor Sfântului Apostol Pavel, fiind un mărturisitor al credinței vii, întrupată în fapte bune. Credința a fost pentru el o normă de viață și nu o teorie, fapt pentru care vocea lui a fost auzită foarte departe, atât în Răsărit, cât și în Apus.

Autorul cărții de față susține între altele, că Sfântul Ioan „a fost un martir și un mucenic al vieții autentice „în Hristos” un slujitor și un apărător, cu alte cuvinte un apărător și un mărturisitor al moralei celei autentice în Biserica lui Hristos – cea dreptmăritoare, a fost o voce care a chemat Biserica în totalitatea ei

– cler și credincioși – la împlinirea Evangheliei. I-a chemat pe toți la adevărul despre Dumnezeu și a apelat la sinceritate și la curățirea conștiinței. Întâi de toate, a vădit minciuna, ca apoi să-l arate pe mincinos cu degetul adevărului și al dragostei. A fost o voce în „deșertul” virtuții și sfințeniei, asumându-și condiția de profet și martir. A fost persecutat și respins nu de necredincioși, cum ar fi fost de așteptat, ci de frații lui falși, aflându-și sfârșitul pământesc fără casă, ca prizonier, în exil.

Toate acestea ce i s-au oferit în viață ca să le sufere, le-a acceptat în duhul bucuriei și al credinței, ca și cum ar fi fost din mâna lui Hristos, Care Însuși a fost respins, tăgăduit, contestat și răstignit. „*Viața în Hristos, în Duhul Sfânt*” a fost pentru el un creștinism integral; el fiind profetul unui Creștinism integral, fără compromisuri.

Nu e întâmplător faptul că Părinții Bisericii, de după el, l-au considerat ca fiind o autoritate pentru credința ortodoxă”. Prin urmare, „să luăm aminte ca nu cumva și noi să purtăm în mod conștient sau inconștient război împotriva Bisericii, împotriva dogmelor ei, împotriva sfințeniei ei, împotriva etosului ei, împotriva vocației și misiunii ei, împotriva adevărului și vieții ei, împotriva sfinților și a tradiției ei, împotriva poruncilor și virtuților ei, împotriva Duhului Sfânt Unul și Același, Care inspiră, așează și desăvârșește toate cele ale Bisericii...”.

În acest fel stând lucrurile, după ce am trecut în revistă toate cele ale vieții, ale personalității, activitatea și marea dăruire a Sfântului Ioan Hrisostom, concluzionăm și accentuăm că lucrarea teologică a Preacuviosului Părinte Teofan Mada, *Morală, Liturghie și Ehatologie la Sfântul Ioan Gură de Aur*, este actuală și diacronică, nu numai pentru că se editează la aniversarea a o mie șase sute de ani de la adormirea Sfântului Părinte, ci și pentru faptul că redă literalmente întreaga semnificație a temei, de vreme ce *Sfântul Ioan a trăit viața sa în Hristos*, a slăvit Biserica și a suferit ca martir în exil, pentru slava lui Dumnezeu și mărturia Bisericii! Cuvântul lui, învățătura, sfaturile și îndemnurile sale au fost întâi de toate viața lui proprie. Cuvântul a fost viața lui și viața sa a fost cuvântul lui, cu dăruire până la capăt și cu consecințe dintre cele mai aspre pentru el. Pentru aceasta, Sfântul Ioan Hrisostom s-a remarcat și evidențiat ca următor al lui Hristos în toate, încununându-și viața sa cu martiriul exilului său, și cu o moarte nedreaptă și nemeritată.

În încheiere, vreau să afirm și să-mi recunosc convingerea că tot ceea ce se mărturisește, în această perioadă despre Sfântul Ioan Hrisostom, reprezintă nu numai o contribuție importantă la cunoașterea vieții și slujirii Sfântului, cât mai ales o actualizare și o așezare folositoare a moștenirii lăsate nouă de acest mare Părinte al Bisericii, în contextul existenței noastre de oameni ai începutului de

mileniu III. Prin urmare, Dumnezeu să ne ajute în slujirea la care am fost chemați și așezați fiecare dintre noi, iar Sfântul Ioan să ne învrednicească prin rugăciunile sale la scaunul ceresc, pentru a-i purta peste timp moștenirea!

Drd. Stelian GOMBOȘ

Mihail Neamțu, *Bufnița din dărâmături; insomnii teologice în România postcomunistă*, Ediția a II-a revizuită și adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2008, 393 p.

Întâlnirea Ortodoxiei cu modernitatea poate fi una autentică doar prin redescoperirea tonului profetic al mărturisirii propriului Adevăr fondator, într-un mod răspicat și fără complexe retrograde. Asumarea corectă și completă a Tradiției poate face loc unei hermeneutici corecte a modernității, care să evite riscurile deconstructivismului, dar să deschidă critic un spațiu de dialog cu actorii postmodernității filozofice. Acest lucru și-l propune cartea lui Mihail Neamțu, *Bufnița din dărâmături; insomnii teologice în România postcomunistă*, aflată acum la a doua ediție, care se vrea a fi și una definitivă. Tirajul primei ediții (Anastasia, 2005) s-a epuizat rapid și s-a simțit nevoia unei retipăriri. „Într-un penaj nou”, sub egida editurii Polirom, *Bufnița din dărâmături* apare cu subtitlul schimbat, un conținut rescris în întregime și cu un capitol care nu se găsește în prima ediție: *Despărțirea apelor: Biserica și Securitatea*. Această înnoire nu vrea să schimbe întru totul conținutul cărții, ea cuprinzând eseuri scrise între 18 și 25 de ani. De altfel, Mihail Neamțu face parte dintr-o întreagă generație de tineri teologi (alături de Bogdan Tătaru Cazaban, Radu Preda, Petre Guran, Mirel Bănică, Robert Lazu etc.) care au adus un suflu nou în viața culturală românească. Această mișcare amplă și substanțială a tinerilor teologi laici, este „unul dintre puținele fenomene realmente noi, vitale și interesante” (Virgil Nemoianu) din viața intelectuală românească.

Eseurile strânse în acest volum sunt deopotrivă critice și interdisciplinare. Ele se vor a fi „punți între lumi care, de regulă, se ignoră”. Eseurile sunt împărțite în cinci secțiuni: *Areopag*, *Eseuri critice*, *Ciorne filozofice*, *Întâlniri monahale* și *Stații teologice*. Din prima secțiune nu lipsește pledoaria pentru un competent jurnalism creștin, dezideratele deghizate în reproșuri față de implicarea socială a ierarhiei și, de ce nu, un proiect pentru un nou învățământ teologic. După cum indică și titlul acestei secțiuni, teologia trebuie să-și redescopere vocea originală în spațiul public. Înlocuirea limbajului de lemn și adresarea clară nu poate fi decât binevenită. Să nu uităm: „cultura de masă nu este creația postmodernității, ci visul secret al oricărei religii mesianice” (p. 23).

Autorul acordă o atenție specială tineretului ortodox. Eseul *Tineretul ortodox* ne pune în față modelul reprezentat de paideia creștină. Dincolo de derivatele individualiste autodidacte, dincoace de înregimentările uneori sectare, tânărul creștin trebuie să fie integrat într-o comunitatea creștină parohială. Exigențele studiului nu scutesc niciodată participarea la viața liturgică. De aceea, într-o epocă a demolării modelelor, în care opțiunile tinerilor frizează cercul valorilor nihiliste, Ortodoxia nu are timp de pierdut. „Educația teologică în duhul nealterat al tradiției, formarea intelectuală necomplexată de modernitate și, mai ales, aspirația neștirbită la desăvârșirea filocalică reprezintă sarcina Bisericii, în ansamblul ei, față de tineretul ortodox” (p. 63). A avea idealuri într-o societate în care doar divertismentul e singura valoare, nu e semnul naivității, ci mai mult, o exigență a Evangheliei. Autorul continuă discuția despre tineretul ortodox în eseul *Reforma învățământului teologic*. Aceste pagini sunt foarte interesante pentru cei care au cunoscut regimul înregimentărilor seminariale. Autorul pledează în domeniul teologic pentru o educație de tipul maestru – discipol, iar soluția optimă ar fi un *Învățământ Teologic privat*, exclusiv finanțat de Biserică. Doar așa se poate ocoli eșecul epistemizării tot mai accentuate a teologiei. „Nu în primul rând de erudiți are nevoie Biserica, ci și de oameni care au descoperit entuziasmul cunoașterii vii și al iubirii spontane, firescul vieții duhovnicești, bucuria slujirii aproapelui și exigențele infinite ale Înțelepciunii lui Dumnezeu” (p.91).

Secțiunea *Eseuri critice* cuprinde recenzii asupra unor volume apărute sau asupra unor teme de interes teologic. Unul dintre eseuri analizează funcția hermeneutică a Tradiției în dublu sens: atât asupra propriului fond revelațional, iar aici Tradiția e privită ca memorie critică a Bisericii, cât și asupra modernității. Mergând pe urmele lui H.G. Gadamer, Andrew Louth, autorul nostru discerne o fericită întâlnire între teologia patristică și fenomenologie. În secțiunea a III-a autorul revine, cu eseuri detaliate despre temele principale ale „turnurii teologice a fenomenologiei”. Mihail Neamțu probează o bună cunoaștere a filozofilor francezi J. L. Marion, Michel Henri, J. Y. Lacoste, și întrevade sagace punctele de convergență a fenomenologie franceze cu teologia ortodoxă.

Întâlniri monastice e o secțiune dedicată „întâlnirilor fondatoare” cu persoane care întruchiează dezideratul creștin. După ce tratează o inspirată vecinătate dintre teologia politică și meditația monastică din vechime (Evagrie Ponticul) și contemporaneitate (Arhimandritul Emilianos sau Starețul Sofronie), autorul face un frumos portret duhovnicului Teofil Pârâian pe care îl numește „vasul răbdării și chipul blândetelor”. În ultima secțiune, autorul face câteva popasuri scripturistice, salutând ediția jubiliară a Bibliei (căreia îi și recomandă

un lectionar). O frumoasă omilie exegetică este dedicată episodului Vameşului Zahau, exegează care ar servi oricând ca model de predică.

Volumul se încheie cu un epilog despre critica teologică şi dezbateră culturală. În deja bogata sa activitate culturală, autorul se dovedeşte a fi un talentat mânuitor al condeiului polemic şi începe din ce în ce mai mult să întruchipeze rolul teologului în cetate. Între critica abrazivă şi eufemismul ocolitor, M.N. alege nu de puţine ori prima variantă. Autorul e conştient că o Biserică ce nu trăieşte adevărurile pe care le proclamă, împrumută tarele societăţii pe care o păstoreşte. De aceea, rolul „teologului în cetate” se înscrie în orizontul descris de radicalitatea mărturisirii şi de polifonia Ortodoxiei (structurată principal de monodia dogmelor şi a Tradiţiei, dar şi reflexul unei ample simfonii interne). El nu trebuie să uite că în afara discernământului duhovnicesc, diatriba alarmistă duce fie la apocaliptic şi panică, fie la o ambiguitate fără ieşire. Mai presus de acestea Ortodoxia trebuie să rămână profetică, radicală şi manifestă.

Vlad DĂRĂBAN

NORME DE TEHNOREDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să țineți cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățăturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.Keyman). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterea din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele

NORME DE TEHNOREDACTARE

editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: *Idem*, *Ibidem*, *cf.*, *v.*, *p.*, *pp.*, *op. cit.*, *art. cit.*, *ș.a.*, *et al.*

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citat”¹.

Text: „citat [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citat.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din *IATG2 (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)*, Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se va utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.). Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACȚIA

AUTORI

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, profesor la disciplina Teologie Liturgică, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)

† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei, Str. Patriarhul Miron Cristea, nr. 5, Miercurea Ciuc

† P.S. DR. VISARION BĂLȚAT, Episcop al Tulcii

BÎRZU, IEROM. ASIST. DR. VASILE, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

BOLOCAN, CONF. UNIV. DR. CARMEN-MARIA, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Unuiversitatea „A.I. Cuza” Iași

CÂRSTEA, DR. SEBASTIAN DUMITRU, profesor de religie, Sibiu (sebastiancarstea@hotmail.com)

DOBREI, ASIST. DRD. FLORIN, Secția „Teologie Ortodoxă Didactică” din Caransebeș

DRUGAȘ, DRD. ȘERBAN GEORGE PAUL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

DĂRĂBAN VLAD, (vladdaraban@yahoo.com)

GOMBOȘ, DRD. STELIAN, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (steliangombos@hotmail.com)

MUNTEANU, PR. DR. CRISTIAN, preot paroh la parohia Brașov – Cetate II, biserica „Adormirea Maicii Domnului”, municipiul Brașov (cristi_cetate@yahoo.com)

NECULA, PR. CONF. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)

NISTOR, PR. DRD. LAURENȚIU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

OANCEA, PR. LECT. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (oancea@gmx.de)

PETCU, DRD. LIVIU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

POPESCU, LECT. DR. DAN-ALEXANDRU, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

TALOȘ, PR. DR. CĂLIN CIPRIAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

TIMOFTE, PR. DRD. RĂZVAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

VESA, PR. DR. PAVEL, Arad